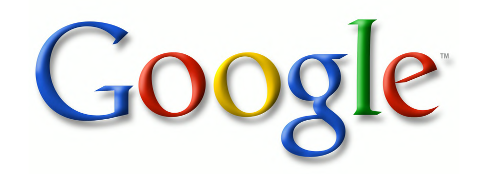
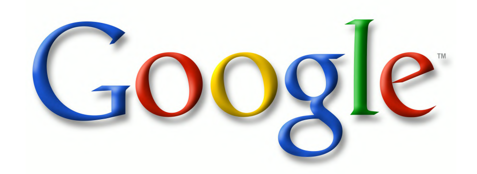




Die

Christliche Dogmatik

vom

Standpunkte des Gewissens aus dargestellt

von

Dr. Daniel Schenkel.

In zwei Bänden.

Erster Band:

Die Lehrgrundlegung.

Τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Wiesbaden:

Kreidel und Niedner, Verlagshandlung.

1858.

Vorwort.

Indem ich den ersten Band meiner „christlichen Dogmatik“ hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, thue ich es mit dem vollen Bewußtsein der Verantwortlichkeit, welche gegenwärtig auf jedem Bearbeiter dieses schwierigen und wichtigen Theiles der christlichen Theologie ruht. Daß ich durch dieselbe dennoch nicht abgehalten worden bin, meine Arbeit zum Drucke zu befördern, dafür muß die Rechtfertigung in jener selbst enthalten sein. An fleißigem Anbau der dogmatischen Wissenschaft hat es in dem letzten Decennium nicht gerade gemangelt, und Niemand weiß den vortrefflichen Männern, welche auf diesem jetzt besonders schwer zu bebauenden Boden in neuerer Zeit gearbeitet haben, aufrichtigeren Dank für ihre Leistungen, als ich, der ich sie unter mannigfacher eigener Belehrung benützt und berücksichtigt habe. Aber doch könnte ich nicht sagen, daß dieser Umstand für mich ein Grund zur Zurückhaltung meiner Arbeit hätte werden können. Seit Schleiermachers bahnbrechendem Vorgange sind alle Darstellungen der Dogmatik mehr oder weniger abhängig von seinem

Religionsbegriffe; dieser beherrscht die ganze neuere Theologie, so weit dieselbe den Rationalismus überwunden hat; und auch solche Theologen, welche sich und Andere zu überzeugen suchen, daß die „Umkehr der theologischen Wissenschaft zur Theologie der Väter“ unerläßlich sei, können sich dem von Schleiermacher ausgegangenen mächtigen Impulse nicht ganz entziehen; die überwältigende Kraft seines Geistes wirkt in ihnen sogar unbewußt fort. Seitdem ich vor achtzehn Jahren, beim Antritte des akademischen Lehrberufes, zum erstenmale in einer Reihe von Vorträgen über das theologische System Schleiermachers dessen Religionsbegriff bekämpft habe, habe ich mich immer bewußter und entschiedener von der Unzulänglichkeit desselben überzeugt, und es ist mir stets klarer geworden, wie ein erfolgreicher Umbau der Dogmatik nur von einem neuen, dem Heilsbedürfnisse entsprechenderen, Religionsbegriffe aus möglich sein könne. Das Studium der meisten von Schleiermacher influirten dogmatischen Arbeiten läßt, bei aller Anerkennung des Geistes, des Scharfsinnes und der trefflichen Gesinnung der Bearbeiter, doch durchgängig mehr oder weniger den Eindruck zurück, daß dieselben nicht aus einem festen Principe heraus gearbeitet sind, daß es in ihnen an jener unerschütterlichen Grundsätzlichkeit und Folgerichtigkeit der Argumentation fehlt, welche in den älteren kirchlichen Systemen, trotz unserer sachlichen Nicht-Uebereinstimmung, uns Achtung und selbst Bewunderung einflößt. Von der Ueberzeugung durchdrungen, daß in der Dogmatik mit einem neuen Religionsbegriffe gearbeitet werden müsse, und durch meinen amtlichen Beruf selbst zu akademischen Vorträgen

über diese Disciplin verpflichtet, konnte ich mich nur um so weniger dem Versuche entziehen, die eigene Darstellung nach eigenen Grundsätzen einzurichten.

Daß ich nicht unvorbereitet an die Herausgabe meiner Dogmatik gegangen bin, glaube ich nun auch bezeugen zu dürfen. Fünf Male — und zwar jedesmal nach vorhergegangener neuer Ausarbeitung — habe ich die christliche Dogmatik als akademischer Lehrer vorgetragen; zwei Male habe ich Gelegenheit gehabt, in Vorträgen über die Religionsphilosophie meinen principiellen Standpunkt noch besonders darzulegen. Außerdem habe ich, jedesmal im Zusammenhange mit meiner Dogmatik, auch noch über die biblische Theologie des alten und neuen Testamentes (die alttestamentlichen Apokryphen mit eingeschlossen) gelesen. Den Systemen der „kirchlichen" Dogmatik habe ich schon aus dem Grunde größere Aufmerksamkeit zugewandt, als es ursprünglich in meinem Plane lag, eine comparative Darstellung derselben meiner Schrift über das Wesen des Protestantismus folgen, dieser aber vorangehen zu lassen, was mir bei späterer Ueberlegung als weniger zweckmäßig erschien.

Im Uebrigen kann es mir allerdings nicht entgehen, daß diese Schrift in eine theologisch und kirchlich verwirrte Zeit fällt, und es fehlt daher auch nicht an Stimmen, daß es angemessener sei, der Zeit auf dogmatische Arbeiten zu verzichten und sich lediglich kritischen und geschichtlichen Untersuchungen zuzuwenden. Mir aber will es scheinen, ein solches dogmatisches Armuthszeugniß sollte sich die deutsche Theologie für einmal noch nicht ausstellen, und

am Wenigsten darf von ernster und treuer Forscherthätigkeit auf diesem Gebiete die Befürchtung abhalten, daß man derselben mit gehässiger Verdächtigung, anstatt mit wohlwollender Prüfung, entgegentreten werde. Der dogmatische Streit ist leider großentheils wieder ein Zank über confessionelle Nebenpunkte geworden. Aber nur um so dringender erscheint das Bedürfniß, von dem Streiten über Nebenpunkte auf die Zusammenfassung der großen dogmatischen Hauptpunkte den Blick zurückzulenken und in Beziehung auf diese, wo möglich, allgemeinere Verständigung, unter allen Umständen aber eine genauere Auseinandersetzung zwischen den streitigen Ueberzeugungen, zu veranlassen. Erst sechszehn Jahre sind verflossen, seit Marheineke in der Vorrede zu Daub's System der christlichen Dogmatik Klage führte, daß es jetzt „bei dem Zweifel und der Negation in der Dogmatik sein Bewenden haben solle", daß man „statt nur die Widersprüche am Dogma, dieses selbst aufzulösen suche." Wie hat sich seit dieser Zeit doch der Stand der Dinge verändert! Bereits ist es jetzt dahin gekommen, daß man von dem Zweifel und der Negation gar nichts mehr hören, daß man die Controverse über die der Lösung harrenden Probleme gar nicht mehr vernehmen, und damit natürlich auch der Mühe, sich darüber zu verständigen, gänzlich überhoben sein will. Der wissenschaftliche Geist ist auf nicht wenigen deutschen Universitäten unter einem beträchtlichen Theile der Theologie Studirenden in einer wahrhaft erschreckenden Abnahme begriffen. Eine schnell fertige Kirchlichkeit, mit Abschüttelung des Joches der Denkbarkeit und Verläugnung des Kreuzes der

Gewissensarbeit, ist das Ziel, nach welchem jetzt Manche leider schon in ihrer Jugend ringen. Und wir können es Solchen bei der gegenwärtigen Sachlage nicht einmal allzusehr verdenken. Wenn ihnen feierlich und amtlich versichert wird, daß die Substanz der Wahrheit in der kirchlichen Symbolik und Dogmatik vollkommen enthalten, daß die Aufgabe der Wissenschaft eine lediglich reproduktive, daß auf neue Lösungen der alten Probleme, tiefere Ergründungen der geoffenbarten Wahrheiten, in keiner Weise zu hoffen sei: so ist es ja nur die natürliche Folge solcher Versicherungen, wenn Manche es nicht mehr der Mühe werth halten, da im Schweiße ihres Angesichtes weiter zu graben, wo bereits alles Gold ausgegraben sein soll.

Unter den Lesern dieser Dogmatik wünsche ich mir — ich will es nicht verbergen — namentlich auch ernstgesinnte und wahrheitsliebende Studirende der Theologie. Auf die wissenschaftlichen Bedürfnisse solcher ist auch hin und wieder besondere Rücksicht von mir genommen. Es ist seit längerer Zeit ein schönes Vorrecht der deutschen akademischen Jugend gewesen, an wissenschaftlicher Tüchtigkeit und Unbefangenheit, an gründlichem Wahrheitssinne und gediegenem Forschertriebe, diejenige anderer Länder zu übertreffen, und nicht blos im Hinblicke auf die künftige Berufsstellung, sondern vor Allem aus reiner Liebe zur Wahrheit der Wissenschaft zu dienen. Möge dieser Ehrenkranz insbesondere den deutschen Theologen niemals entrissen werden! Vor Gott soll sich der Theologe fürchten, aber nicht vor der Wahrheit! Ein Theologe, der die dogmatischen Probleme niemals

gründlich verstehen und darum auch niemals wahrhaft lösen lernt, der sich vor dem Entschlusse scheut, das Dogma in seinen letzten wissenschaftlichen Consequenzen zu begreifen und anzuwenden: der ist in unserer Zeit, wo eine von Gott abgefallene, weltförmig und geistfeindlich gewordene, angebliche Wissenschaft ihr schwerstes Belagerungsgeschütz gegen die Burgen des Glaubens aufrichtet, ein Kämpfer ohne Waffen, ein Krieger ohne Munition.

Daß meine Schrift, in ihren Grundlagen wie in ihren Ausführungen, auf manchen Widerspruch sich gefaßt halten müsse, darüber täusche ich mich keineswegs. Wo ein solcher in würdiger und wohlwollender Weise auftritt, wo er nur der Ergründung der Wahrheit und keinen anderweitigen Interessen zu dienen beabsichtigt, da soll er meines aufrichtigen Dankes auch zum Voraus versichert sein. Nicht um zu überreden, sondern um zu überzeugen, ist dieses Buch geschrieben. Und wer nichts als überzeugen will, der hat gewiß auch den redlichen Willen, sich selbst durch triftige Gegengründe überzeugen zu lassen. Daß dieses Buch aus einer in sich zusammenhängenden und festen theologischen Ueberzeugung hervorgewachsen ist, das — hoffe ich — werden ihm auch Solche zugestehen, welche seinen Ergebnissen ihre Zustimmung versagen zu müssen glauben. Die Grundüberzeugung, auf der es ruht, ist in der That so tief mit meinem innersten geistigen Wesen und sittlichen Leben verwachsen, daß sie nur mit diesem aufgegeben werden könnte. Es ist dies die Ueberzeugung, daß Gott ein lebendiger und persönlicher ist, daß es eine thatsächliche unmittelbare persönliche Gemein-

schaft zwischen Gott und dem Menschen giebt, daß in Gott, aber auch nur in ihm, der unter den Bann der Sünde gefangen genommene Geist des Menschen seiner Freiheit und Seligkeit wieder theilhaft und gewiß werden kann. Auf diesem tiefsten Grunde ruht mein Glaube fest und fröhlich. Insofern muß sich mein dogmatischer Standpunkt als ein entschieden wider-materialistischer und wider-pantheistischer bezeichnen lassen. Auch bin ich allerdings der Ueberzeugung, daß unsere Theologie erst dann eine vollkommen gesunde geworden sein wird, wenn die letzten Reste des Materialismus und des Pantheismus, der Natur- und Welt-Vergötterung, aus ihr herausgearbeitet sein werden, und zwar nicht mit den Waffen des Fleisches, sondern des Geistes.

Zum Schlusse bedarf es wohl kaum noch einer Entschuldigung deßhalb, daß der grundlegende Theil dieses Werkes so umfassend geworden ist. Von einer neuen Grundanschauung ausgehend, mußte mir besonders daran liegen, diese im Zusammenhange allseitig darzulegen. Aeltere kirchliche Dogmatiker, aber namentlich auch neuere, habe ich, so weit immer thunlich, zu Rathe gezogen und meist anerkennend, hin und wieder auch ablehnend, auf sie verwiesen; mit Citaten bin ich so sparsam gewesen, als es die Anlage des Werkes immer gestattete. Treffend von Anderen Gesagtes habe ich gern mit ihren eigenen Worten angeführt. In Betreff der citirten Litteratur wurde keineswegs Vollständigkeit beabsichtigt, dagegen wünschte ich die Aufmerksamkeit der Leser auf solche literarische Erscheinungen hinzulenken, welche mir in irgend einer Hinsicht als besonderer

Beachtung würdig erschienen, und, wenn auch nur zum Widerspruche reizend, mich selbst irgendwie gefördert hatten. Die Bezeichnung mit Sternchen soll nicht etwa Zustimmung von meiner Seite bedeuten, sondern die so bezeichnete Schrift nur als eine eigenthümliche hervorheben.

Der zweite zum Drucke ebenfalls vorbereitete und die Lehrausführung enthaltende Band dieses Werkes soll, so Gott will, noch im Laufe dieses Jahres erscheinen und das Werk zum Abschlusse bringen.

Gott aber lege auf das, was in Uebereinstimmung mit seiner Wahrheit in diesem Buche dargelegt ist, seinen gnadenreichen Segen!

Heidelberg, in der Adventszeit 1857.

Dr. Schenkel.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Erstes Lehrstück.

Zweites Lehrstück.

Drittes Lehrstück.

Viertes Lehrstück.

Fünftes Lehrstück.

Sechstes Lehrstück.

Erster Theil.

Von den Erkenntnißquellen des christlichen Heils.

Erstes Hauptstück.

Von der Religion.

Siebentes Lehrstück.

Achtes Lehrstück.

Neuntes Lehrstück.

Zehntes Lehrstück.

Elftes Lehrstück.

Zwölftes Lehrstück.

Dreizehntes Lehrstück.

Zweites Hauptstück.

Von der Offenbarung.

Vierzehntes Lehrstück.

Fünfzehntes Lehrstück.

Sechszehntes Lehrstück.

Siebzehntes Lehrstück.

Achtzehntes Lehrstück.

Einleitung.

Erstes Lehrstück.

Der Begriff der christlichen Dogmatik.

Baumgarten Crusius, Einleitung in das Studium der Dogmatik. *Mynster, über den Begriff der christlichen Dogmatik, Studien und Kritiken 1831, Heft 3. *Rothe, zur Dogmatik, Studien und Kritiken 1855, Heft 4.

Die christliche Dogmatik, welche einen Haupttheil der systematischen Theologie bildet, ist die wissenschaftlich zusammenhängende in persönlicher Ueberzeugung begründete Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils, wie dieselbe geschichtlich vermittelt ist in der Form des christlichen Gemeindebewußtseins.

Die chr. Dogmatik ein Haupttheil der system. Theologie

§. 1. Daß die christliche Dogmatik einen Haupttheil der systematischen Theologie bilde, ist das Erste, was wir aufzuzeigen haben. Zuvor haben wir uns über die Stelle, welche die Dogmatik im Ganzen der theologischen Wissenschaft einzunehmen hat, mit Schleiermacher auseinander zu setzen. Nach Schleiermacher zertheilt sich die theologische Wissenschaft in die drei Fächer der philosophischen, historischen und praktischen Theologie. Es ist einer der schwerauflöslichen Paralogismen dieses scharf-

sinnigen Denkers, daß derselbe, während er auf der einen Seite das theologische Denken von den Fesseln des philosophischen zu befreien eifrig bemüht war, auf der andern der Philosophie in dem Ganzen der theologischen Wissenschaft eine selbstständige Stelle einräumte, ja, daß es in seinen Wünschen lag, das theologische Studium mit der philosophischen Theologie beginnen zu lassen.*) Wenn die philosophische Theologie — nach Schleiermachers eigenem Geständnisse**) — ihren Standpunkt nur über dem Christenthum nehmen darf, so ist es doch schon logisch unzulässig ihr innerhalb der theologischen Wissenschaften, deren ausschließlicher Gegenstand das Christenthum ist, eine Stelle, und gar die erste, einzuräumen. Denn damit würde die christliche Theologie in die Abhängigkeit von der Philosophie, welche Schleiermacher vermieden wissen will, ja gerade auf unvermeidliche Weise versetzt. Der ursprünglich über dem Christenthum hinaus genommene Ausgangspunkt müßte außerdem folgerichtig auch wieder auf einen über dem Christenthum hinaus liegenden Zielpunkt hinweisen und das specifisch Christliche könnte in der Theologie demzufolge nur einen Durchgangspunkt bilden. Gewissermaßen ist dies in der schleiermacherschen Theologie auch wirklich der Fall, und die Ueberzeugung, daß der Schlüssel zu Schleiermachers Grundansicht vom Christenthum nicht in seinen theologischen, sondern in seinen philosophischen Anschauungen, nicht in seiner Dogmatik, sondern in seiner Dialektik zu suchen ist, bricht sich mit Recht immer allgemeiner Bahn.***)

Wenn wir das Verhältniß, welches Schleiermacher der Philosophie innerhalb der theologischen Gesammt-Wissenschaft angewiesen hat, mithin für ein unklares halten, so geht deßhalb unsere Meinung nicht dahin, daß die Theologie außer aller organischen Beziehung zu der Philosophie stehen soll. Das Verhältniß zwischen beiden muß nur ein reines und präcisirtes sein, und namentlich

*) Kurze Darstellung des theol. Studiums, §. 29: „Wenn die philosophische Theologie als Disciplin gehörig ausgebildet wäre, könnte das ganze theologische Studium mit derselben beginnen."

**) A. a. O., §. 33.

***) Vgl. die instruktive Abhandlung: Schleiermachers Erkenntnißtheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre von Sigwart, Jahrbücher für deutsche Theologie II. 2, 267 f.

ist in Betreff der Dogmatik Fürsorge zu treffen, daß sie nicht ein Gemenge von philosophischen Meinungen und theologischen Behauptungen werde. Jeder derartigen Vermischung wird aber am ehesten dadurch vorgebeugt, daß die Philosophie außerhalb des theologischen Lehr-Gebäudes ihre Wohnung aufschlägt, wogegen ein jeder, der in jenes eintreten will, dies nur unter der Bedingung gründlicher philosophischer Vorstudien thun soll. Eine durchgreifende philosophische Bildung ist den Theologen allerdings unentbehrlich, und die Vernachlässigung derselben rächt sich um so bitterer, als sich in spätern Jahren das früher Versäumte nur mit großer Mühe nachholen läßt. Auch der Theologe muß das Denken zuerst um des Denkens willen geübt, das Wissen lediglich nur aus Liebe zum Wissen sich angeeignet haben., ehebevor ihm Denken und Wissen als Hülfsmittel zur Erreichung sachlicher Zwecke dienen dürfen. Denn auf der Zucht und Folgerichtigkeit des Denkens, welche das Studium der Philosophie erfordert, beruht der Werth, und wir fügen hinzu: der Segen philosophischer Denkarbeit. Durch das philosophische Denken wird der menschliche Geist von dem Joche der blos gegenständlichen Autorität frei, gewöhnt er sich daran, auch die scheinbar undankbarsten wissenschaftlichen Stoffe eigenthümlich und selbstständig aufzufassen und zu verarbeiten, und wird er endlich geschickt, trotz aller Blendwerke der Sophistik die Erforschung der Wahrheit, und der ganzen Wahrheit, unverrückt im Auge zu behalten. Nur wer mit solcher, durch Vorurtheile und Interessen nicht getrübter, Unbefangenheit des Geistes an die Bearbeitung der theologischen Wissenschaften geht, darf auch hoffen, dieselben wesentlich weiter zu fördern. Diese Unbefangenheit ist selbstverständlich mit Voraussetzungslosigkeit oder Gleichgültigkeit hinsichtlich des zu bearbeitenden Gegenstandes nicht zu verwechseln. Unbefangen nennen wir den Geist dann, wenn er durch keine außerhalb seines Gegenstandes gelegenen Motive sich in Beziehung auf die Ergebnisse seiner Forschung bestimmen läßt. Denn je weniger ein Forscher von ächter Liebe für die Objekte seiner Forscherthätigkeit erfüllt ist, desto leichter wird er in Versuchung kommen, den Gewinn der Wahrheit Motiven der Selbstsucht zu opfern; je uneigennütziger dagegen die Theilnahme ist, die er seinem Gegenstande widmet, desto lebhafter wird auch der Wunsch sein, jenen so wie er in Wirklichkeit ist zu erkennen und zu besitzen.

Deßhalb ist es so wichtig, daß der Theologe zunächst nichts als die möglichst sichere Kunst eines geübten, vor Trugschlüssen geschützten Denkens, und die möglichst unbestochene Liebe zu wahren, d.h. aus der Erforschung der Sache selbst geschöpften Resultaten, an seinen Gegenstand heranbringe.

Es erscheint uns als ein um so bedenkenerregenderer Umstand, wenn Schleiermacher die Theologie mit der Philosophie, d. h. mit dem reinen Denken, beginnen läßt, als jene es lediglich mit wirklichen Thatsachen und nicht mit dem Denken als solchem zu thun hat. Diese Thatsachen müssen doch vor Allem ergründet und verstanden sein, weßhalb die historische Theologie naturgemäß und selbstverständlich den ersten Theil der theologischen Gesammt-Wissenschaft bildet. Sie beginnt mit der Exegese, d. h. der Ergründung und dem Verständnisse der Urkunden, in welchen die Heilsthatsachen berichtet werden, und erweitert sich dann zur Kirchen- und Dogmengeschichte, d. h. zur Ergründung und zum Verständnisse der auf den Thatsachen des Heils beruhenden und von ihnen aus sich auferbauenden christlichen Gemeinschaft.

Innerhalb dieser rein geschichtlichen, lediglich auf Erforschung wirklicher Thatsachen gerichteten, Thätigkeit hat nun auch die historische Theologie ihre Grenze. Sowie es darauf ankommt, die Thatsachen des Christenthums nicht mehr blos in ihrer Geschichtlichkeit zu ergründen, sondern persönlich anzueignen, an sie zu glauben und das Leben darnach einzurichten, so bedarf es zur Darstellung hievon einer andern als der historischen Form. Deßhalb sehen wir uns auch veranlaßt der Auffassung Schleiermachers, wornach die Dogmatik der historischen Theologie eingegliedert und als „die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es in der Kirche im Allgemeinen oder aber in einer einzelnen Kirchenpartei, geltend ist“, beschrieben wird *), mit unserm Satze entgegen zu treten. Die Kenntniß der in der Kirche, oder in einzelnen Kirchenparteien, geltenden Lehre hat die Dogmengeschichte zu vermitteln in Verbindung mit der Symbolik. Die Dogmatik hat jene Kenntniß zu ihrer allgemeinen Voraussetzung. Wenn aber Schleiermacher selbst einräumt, daß eine dogmatische Behandlung der Lehre nicht möglich sei ohne eigene Ueberzeugung, und daß ein noch so richtiges Berichterstatten über die kirchliche Lehre doch nicht

*) Kurze Darstellung, §. 97 und 195.

Dogmatik genannt zu werden verdiene *): so giebt er damit auch von seiner Seite zu, daß die dogmatische Theologie in einem wesentlichen Punkte von der historischen sich unterscheidet, ja daß gerade das, was in der historischen Theologie das wesentlichste ist, die urkundlich genaue Berichterstattung, nicht mehr das ist, worauf es in der Dogmatik vorzüglich ankommt. Worauf es in dieser vorzüglich ankommt: das ist die systematische Gliederung und Entwicklung, d. h. die Verknüpfung der einzelnen Lehrsätze zu einem in sich durch die organische Zusammengehörigkeit der Theile eng verbundenen Lehrganzen, dessen Hauptabsicht nicht darauf ausgeht zu berichten, sondern zu überzeugen. Denjenigen Theil der Theologie, welcher die Bewirkung einer in sich fest geschlossenen Ueberzeugung durch das Mittel der wissenschaftlichen Darstellung eines Lehrganzen zur Aufgabe hat, bezeichnen wir nämlich als den systematischen, und daß die Dogmatik eine Hauptstelle in demselben einnimmt, wird die folgende Erörterung noch genauer zeigen. Wo dagegen nicht mehr lediglich eine wissenschaftliche Ueberzeugung zu Stande gebracht, sondern vorzugsweise ein der Ueberzeugung entsprechendes Handeln hervorgerufen werden soll, da nimmt die praktische Theologie ihren Anfang, die sich theils mit dem Handeln der Gemeinschaft (Katechetik, Homiletik und Liturgik), theils mit dem Handeln der Einzelnen (Pastorallehre und kirchliche Disciplinarlehre), theils mit dem Handeln der Gemeinschaftsvertretung (Lehre vom Kirchenregiment) beschäftigt.

Die christliche Dogmatik die wissenschaftlich zusammenhängende, in persönlicher Ueberzeugung begründete Wahrheit des christlichen Heils.

§. 2. Mit unserm zweiten Satze, daß die christliche Dogmatik die wissenschaftlich zusammenhängende, in persönlicher Ueberzeugung begründete, Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils sei, ist die genauere Ausführung dessen, was in dem ersten soeben entwickelten liegt,

---

*) A. a. O., §. 196: „Wer von der zur gegebenen Zeit geltenden Lehre nicht überzeugt ist, kann zwar über dieselbe, und auch über die Art, wie der Zusammenhang darin gedacht wird, Bericht erstatten, aber nicht diesen Zusammenhang durch seine Aufstellung bewähren. Nur dieses letzte aber macht die Behandlung zu einer dogmatischen; jenes ist nur eine geschichtliche, wie einer und derselbe sie bei gehöriger Kenntniß auf die gleiche Weise von allen Systemen geben kann."

gegeben. Unstreitig leiden die herkömmlichen frühern Begriffsbestimmungen der Dogmatik alle mehr oder weniger an Unklarheit, und auch die genaueren Beschreibungen der verdientesten neueren Dogmatiker lassen noch Manches zu wünschen übrig. Wenn z. B. die Dogmatik als „Darstellung unseres Glaubens", *) oder als „Darstellung der christlichen Anschauung als eines in sich zusammenhängenden Lehrbegriffs", **) oder als „Wissenschaft der christlichen Glaubenslehren, sofern diese als die Lebensnormen der christlichen Kirche erscheinen", ***) beschrieben wird: so ist damit der innerste Punkt noch nicht getroffen, welcher das unterscheidende Merkmal der Dogmatik in ihrem Verhältnisse zu andern theologischen Disciplinen bildet. Wird die Dogmatik als Darstellung „des Glaubens" aufgefaßt, so ist die Zweideutigkeit, welche in dieser Formel von dem Begriffe „Glauben" unzertrennlich ist, verwirrend und irreleitend. Denn man weiß ja nicht, ob die Dogmatik Darstellung des Glaubens als des rechtfertigenden, oder als des kirchengesetzlichen, der fides qua, oder quae creditur sein soll. †) Wird als Aufgabe der Dogmatik die in sich zusammenhängende lehrbegriffliche Darstellung der christlichen Anschauung angegeben, so ist christliche Anschauung ein so unbestimmter und so überwiegend dem Gebiete des individuellen Lebens angehöriger Ausdruck, daß nicht recht einzusehen ist, wie aus explicirten christlichen Anschauungen ein von innerer Nothwendigkeit getragenes wissenschaftliches Ganzes entstehen soll. ††) So zutreffend endlich in der dritten Beschreibung die Andeutung ist, daß die christliche Lehre nicht abgelöst werden dürfe vom christlichen Leben, so ist jedoch die Aufstellung von Lebens-

---

*) Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik I., 39.

**) Martensen, die christliche Dogmatik, 83.

***) Lange, Philosophische Dogmatik, 45.

†) Daß der Begriff *πίστις* in der Schrift niemals im kirchengesetzlichen Sinne vorkommt, bedarf wohl keines Beweises, er findet sich überhaupt nicht im dogmatischen Sinne, auch nicht Röm. 10, 8 (gegen Hase, Hutterus rediv., 269 Anm. 5, A. 7); denn unter *τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως* ist die Predigt vom rechtfertigenden Glauben zu verstehen.

††) Martensen, a. a. O.: „Das dogmatische Begreifen ist zunächst ein explicatives Begreifen, eine Entfaltung des in der Anschauung gegebenen, eine Entwicklung seines inneren Zusammenhanges in sich."

normen in der Kirche nicht sowohl Aufgabe der Dogmatik, als der von ihr gesondert behandelten Ethik und der praktischen Theologie.

In Gemäßheit unseres Satzes ist die christliche Dogmatik die Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils. Das christliche Heil, nicht irgend etwas Anderes, ist also der Gegenstand der christlichen Dogmatik. Dieses Heil ist zunächst nicht eine Lehre, nicht Doktrin; es ist vor Allem geschehen; es ist eine Thatsache. Aber von jedem anderen geschichtlich Thatsächlichen unterscheidet es sich in einem wesentlichen Punkte. Denn während bei allem andern, was geschieht, der Mensch mit dem Menschen handelt, so handelt hier dagegen der Mensch mit Gott. Die Heilsgeschichte ist eine Geschichte, welche im eigentlichen Sinne des Wortes zwischen Gott und dem Menschen verläuft, und welche eben deßhalb nicht irgend ein blos menschliches, sondern ein menschlich-göttliches Geschehen, das Heil, d. h. das allmälig fortschreitende Gottgemäßwerden der Menschheit umfaßt.

Daß der geschichtlich-thatsächliche Inhalt des Heils nun von der Dogmatik als ein wahrer, oder als Heilswahrheit, d. h. als ein solcher, den man mit seiner Ueberzeugung anzueignen und an den man sich persönlich hinzugeben habe, dargelegt werden müsse, das ist auch mit dem Ausdrucke „Dogmatik" angezeigt. Schon nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche bedeutet δόγμα eine kaiserliche Verordnung, ein Edikt.*) Derselbe Ausdruck wird auch von den Dekreten der Apostelversammlung in Betreff der Bedingungen, unter welchen bekehrte Heiden in die christliche Gemeinschaft aufgenommen werden sollten, gebraucht.**) Wie man in den Stellen Eph. 2, 15 und Col. 2, 14 das eine Mal die Worte ἐν δόγμασιν, das andere Mal τοῖς δόγμασιν mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden verknüpfen möge: so viel ist sicher, daß der Apostel die zu unbedingtem Gehorsam verpflichtenden Gebote der alt-testamentlichen Gesetzgebung darunter versteht und daß er der Meinung ist: erst nach Beseitigung der verpflichtenden Kraft derselben werde die evangelische Freiheit zu ihrer vollen Geltung gelangen können. In der Bedeutung eines, durch seine innere Wahrheit zur Zustimmung verpflichtenden, Lehrsatzes findet sich der

*) Zuerst Luc. 2, 1 und Apostg. 17, 7.

**) Apostg. 15; 22, 26, 28.

Ausdruck in den neutestamentlichen Schriften allerdings noch nicht vor; allein der eben aufgezeigte Sprachgebrauch schließt diese Bedeutung doch eher ein als aus. Dogma ist ein religiöses Dekret, von welchem vorausgesetzt wird, daß es durch die seinem Inhalte einwohnende Wahrheit die Zustimmung der Gemeinschaft eben so sehr verdient als erwirkt. Wenn auf der einen Seite nicht unwahrscheinlich ist, daß der neutestamentliche Sprachgebrauch den späteren kirchlichen mitveranlaßt habe:*) so ist andererseits dieser auch überdies noch aus der staatsrechtlichen und wissenschaftlichen Bedeutung des Wortes zu erklären.**) Uebrigens sind die kirchlich anerkannten Lehrsätze ursprünglich nicht vorzugsweise als Dogmata bezeichnet worden; die öffentliche kirchliche Lehre wurde meist *κηρύγμα* genannt.***) Dagegen wurde der Ausdruck zur Bezeichnung eines kirchlich gültigen Lehrsatzes von der Zeit an allgemeiner gebräuchlich, als man sich in Folge der kirchlichen Lehrstreitigkeiten und der damit verbundenen staatlichen Lehrentscheidungen daran gewöhnt hatte, einem solchen Lehrsatze ein nicht blos moralisch, sondern auch staatsrechtlich verpflichtendes Ansehen beizulegen. Nicht blos, daß etwas gelehrt, sondern daß etwas zugemuthet und anbefohlen, daß zu etwas unter strafrechtlichen Folgen verbindlich gemacht werden wolle, das sollte der Ausdruck Dogma in jener Zeit besagen. Eine bloße „Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand", einen Lehrinhalt, von dessen Wahrheit sich zu überzeugen keinem Menschen als höchstens „religiösen Idioten und theologischen Autodidakten" zugemuthet werden kann, und zu welchem der Darstellende sich rein ablehnend verhält, Dogmatik zu nennen, ist jedenfalls ein nach dem Vorgange des kirchlichen Sprachgebrauches unzulässiges Verfahren.†)

---

*) Gegentheiliger Ansicht ist Hr. Dr. J. Müller in dem Art. Dogmatik in Herzog's Real-Encyclopädie III, 434. Wenn aber z. B. Ignatius ad Magn., 13 schreibt: *σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*: so scheint ihm doch die Stelle Apostelg. 16, 4: *παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τα δόγματα τά κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις* vorzuschweben.

**) Der wissenschaftliche Gebrauch ergiebt sich mit Sicherheit aus der Stelle: Cicero quaest. acad. 4, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet neque de suis decretis, quae philosophi vocant *δόγματα*.

***) Basilius der Gr. de Spiritu S., 27.

†) D. F. Strauß, die christliche Glaubenslehre Bd. I., XI. und Bd. II., 626

Dagegen liegt es nun aber allerdings in der Natur der Dogmas, daß es sich den Mitteln gewaltsamer Zumuthung entzieht. Ist die Dogmatik die Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils: so kann ihre Autorität schon deßhalb nicht mit äußeren Mitteln zur Geltung gebracht werden, weil wir von der Wahrheit einer Sache wohl durch triftige Gründe, nicht aber durch Befehle und Strafandrohungen überzeugt werden können. Die Dogmatik wird daher immer nur so viel Autorität in Anspruch zu nehmen im Stande sein, als zunächst dem von ihr vorgetragenen Heilsinhalte vermöge seiner innern überzeugenden Kraft sachlich eigen ist. Außerdem sind aber auch noch zwei formelle Bedingungen erforderlich, damit sie den Eindruck der Wahrheit hervorzubringen vermag: erstens daß sie, wie unser Satz aussagt, ein wissenschaftlich zusammenhängendes Ganzes bildet, und zweitens daß sie, wie unser Satz weiter bemerkt, in der persönlichen Ueberzeugung des Darstellenden begründet ist. Die erste formelle Forderung also, welche wir an die Dogmatik zu stellen das Recht haben, ist, daß sie in wohlpräcisirter Gedankenfolge gearbeitet sei, daß in derselben mit Gründen und nicht mit Machtsprüchen auf die Ueberzeugung der Leser eingewirkt werden wolle; die zweite, daß Keiner es unternehme, uns von der Wahrheit des christlichen Heils überzeugen zu wollen, so lange er selbst die Periode innerer Schwankungen und Zweifel noch nicht hinter sich hat und noch nicht zu einer vollen und lebendigen Ueberzeugung von jener Wahrheit und ihrer Heilskraft hindurchgedrungen ist.

Die christliche Dogmatik geschichtlich vermittelt in der Form des Gemeindebewußtseins

§. 3. Unser Lehrsatz fügt noch hinzu, daß die Dogmatik die Wahrheit des christlichen Heils darzustellen habe, wie dieselbe geschichtlich vermittelt ist in der Form des christlichen Gemeindebewußtseins. Damit soll zunächst ausgesprochen werden, daß kein Dogmatiker die Dogmatik anfängt, sondern daß ein jeder ein längst begonnenes und fortgeführtes Werk auch nach seinem Theile weiter zu fördern den Beruf hat. Daß jedoch ein jeder die dogmatische Arbeit — sei es auch um ein noch so Geringes — wirklich fördere, das ist eine unabweisbare Forderung. Freilich ist in derselben auch zugleich das Zugeständniß enthalten, daß jede Darstellung der Dogmatik nur Unzureichendes leistet, und daß niemals fertig zu werden im Begriffe der Dogmatik selbst

liegt. Aus eben diesem Grunde müssen wir auch der neuerlich von höchst achtungswerther Seite ausgegangenen Annahme unsere Zustimmung versagen, daß die Dogmatik in den Angelegenheiten der Religion unbedingt Gültiges zu lehren vermöge.*) Denn selbst, wenn wir einräumen sollten, daß die dogmatische Erkenntniß aus allgemeinen, dem Geiste immanenten, „Principien" hergeleitet werden müsse, was wir nur unter wesentlichen Einschränkungen zugeben können**): so würde doch auch in diesem Falle die Darstellung von der Form der geschichtlichen Vermittelung, welche durch das allgemeine Gemeindebewußtsein bedingt ist, abhängig sein. Dieses Bewußtsein schließt jedoch nicht mehr die Thatsache des Heils in ihrer Unmittelbarkeit in sich, sondern hat sich von derselben ein Bild entworfen, dessen Zeichnung, je mehr sie mit der Thatsache selbst übereinstimmt, desto mehr Wahrheit enthalten wird. Daß aber das Heilsbewußtsein in der christlichen Gemeinde bereits ein unbedingt wahres Bild vom Heile in sich trage, und der Dogmatiker ein solches nachzubilden im Stande sein werde, das ist um so weniger wahrscheinlich, als die Gemeinde nach innen und nach außen von dem Ziele ihrer Vollendung noch entfernt ist und das in ihr gewirkte Heilsleben daher auch erkenntnißmäßig nur mangelhaft abzuspiegeln vermag.

Sicherlich sollen wir in allen Dingen das möglichst Erreichbare erstreben und die höchste Aufgabe der Dogmatik bleibt es immer, die Wahrheit des Heils als eine unbedingt gültige darzustellen; allein es darf der Darsteller sich auch nicht verschweigen, daß seine Darstellung auf unbedingte Wahrheit und Gültigkeit so lange noch keinen Anspruch machen darf, als das christliche Heilsbewußtsein noch kein vollkommenes ist. Daher kann auch nicht mehr von ihm gefordert werden, als daß er die Wahrheit des Heils so darstellt, wie ihm dieß vermöge der bisherigen Entwicklung des Heilsbewußtseins in der christlichen Lebensgemeinschaft möglich ist. So sehr der Darsteller für seine Person von der Ueberzeugung durchdrungen sein mag, daß seine Darstellung die Wahrheit des Heils vollkommener als die bisherigen beleuchtet und begründet und die

*) J. Müller in Herzogs Real-Encyclopädie III, 431.

**) Wir werden nämlich den Ausdruck „Principien" als jedenfalls irreleitend vermeiden, wie sich in der Folge unserer Einleitung zeigen wird.

Heilserkenntniß selbst um einen guten Schritt weiter fördert: so wenig hat er ein Recht, den Punkt, bis zu welchem er im Laufe der Jahrhunderte vorgedrungen ist, für einen solchen zu halten, über den jetzt nicht mehr weiter hinauszugelangen wäre, d. h. der unbedingt Gültiges darstelle. Das christliche Heil ist zwar vollkommen erschienen, aber es ist noch nicht vollkommen erkannt; es ist in sich selbst unbedingt gültig; aber eben darum, weil nur es selbst unbedingte Gültigkeit hat, kann keiner Darstellung von der Wahrheit desselben, welche auf einer theilweise noch mangelhaften Erkenntniß beruht, unbedingte Gültigkeit zukommen. Jene hat vielmehr der Natur der Sache nach eine unüberwindliche Schranke an derjenigen Stufe der Heilserkenntniß, auf welcher das Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft, welcher der Darsteller mit seiner Ueberzeugung vorzugsweise angehört, in dem Augenblicke seiner darstellenden Thätigkeit sich befindet. Denn selbst zugegeben, daß in dem Darsteller jenes Bewußtsein seinen Höhepunkt erreicht habe, so ist derselbe doch immer nur die vorgeschrittenste Spitze einer noch nicht zur absoluten Vollendung gelangten Gedankenentwickelung. Ein Darsteller, in dessen System nicht mehr das Bewußtsein der ihn umgebenden Gemeinschaft, sondern ein derselben entschieden vorangeschrittenes zur Darstellung käme, wäre nicht mehr Dogmatiker, sondern Prophet.

Aus unserem Satze ergiebt sich nun aber für den Darsteller eine doppelte Pflicht: erstens mit seinem dogmatischen Bewußtsein von demjenigen der Gemeinschaft sich nicht zu isoliren, und zweitens sich nicht der Täuschung hinzugeben, daß das, was man den Geist der öffentlichen Meinung zu nennen pflegt, auch der wahre Ausdruck für das Bewußtsein der christlichen Gemeinde sei. Denn wenn irgendwo, so werden auf dem Grunde des christlichen Heilslebens die Stimmen nicht gezählt, sondern gewogen. Die Erkenntniß des Heils ist überhaupt eine Arbeit, die seit Jahrhunderten eine unerschöpfliche Summe von Kraft und Fleiß, von Ernst und Ausdauer in Anspruch genommen hat, und wer es übernimmt, dieselbe auf der Höhe unseres Zeitbewußtseins weiter zu fördern, der muß vor Allem einen offenen Sinn für jede Versuchsart, das Wesen und den Zusammenhang der Heilsthatsachen wissenschaftlich darzulegen, in seinem Innern mitbringen. Die Darstellung der Wahrheit des christlichen Heils ist ein Werk Vieler, nicht nur längst

Vorübergegangener oder Jetztlebender, sondern auch Zukünftiger, und so soll sich denn jeder Darsteller als Mitarbeiter an einem großen gemeinsamen Werke betrachten, in dessen allmäligem Wachsthume seine Arbeit die freilich nur bescheidene Stelle eines an einem Punkte eingefügten Bausteines einzunehmen bestimmt ist.

Eine noch weitere Folge unseres Satzes ist, daß die Bezeichnung „christliche Dogmatik" im vollen Sinne des Wortes nur einer solchen Darstellung des christlichen Heils beigelegt werden kann, welche die ganze christliche Gemeinschaft in ihrer gesammten heilsgeschichtlichen Entwickelung umfaßt. Eigentlich giebt es daher nur eine christliche Dogmatik. Ist außerdem auch noch von römisch-katholischer, lutherischer, reformirter oder sonstiger particulärer Dogmatik die Rede, so ist diese Art der Bezeichnung, wenn auch allgemein gebräuchlich, im Grunde doch nur ein Mißbrauch. Denn, wenn sie wirklich einen Sinn haben soll, so kann sie nur den haben, daß es confessionelle Gemeinschaften gebe, welche alle wahren Elemente des christlichen Heilsbewußtseins in sich aufgenommen haben. Solche confessionelle Gemeinschaften giebt es nun aber in Wirklichkeit nicht. Wo sich daher die Dogmatik auf den engeren Kreis des confessionellen Bewußtseins zurückzieht, da vermag sie auch nur den beschränkteren Standpunkt eines Bruchtheiles der ganzen Gemeinschaft zur Darstellung zu bringen, und sie muß in eben demselben Grade an Allgemeingültigkeit, d. h. an dogmatischer Autorität, verlieren, als sie es aufgegeben hat, den vollen Umfang des christlichen Heilsbewußtseins in ihre Darstellung aufzunehmen. Um diesem Uebelstande zu entgehen, muß jeder Versuch, die Dogmatik aus einem confessionellen Sonderstandpunkte zu bearbeiten, von dem erfolglosen Bestreben unterstützt sein, den Nachweis zu führen, daß das Sonderbewußtsein der Confession in Wirklichkeit den Vollgehalt des christlichen Gesammtbewußtseins in sich schließe.*) In Folge dieses Bestrebens erhält denn die von

---

*) Zum Belege hiefür sei nur an die Aeußerung von Thomasius im Vorworte zu seiner Darstellung der evang. lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus erinnert: „Die Bezeichnung lutherisch hätte ich freilich auch weglassen können, denn es ist bei diesem Namen gar nicht unsere Meinung, als sei das lutherische etwas Sonderliches, das etwa neben oder außerhalb des Allgemeinchristlichen und

einem sonderkirchlichen Standpunkte ausgehende Bearbeitung der Dogmatik eine Färbung, welche dieselbe schon an und für sich in eine falsche Stellung bringt. Indem sich nämlich der Darsteller durch die Natur der Umstände in die Lage gebracht sieht, als Apologet seiner eigenen kirchlichen Sonderstellung aufzutreten, und anderen kirchlichen Gemeinschaften gegenüber die Berechtigung, ja Alleinberechtigung der von ihm vertretenen darzuthun: wird seine Darstellung unvermeidlich theils einen apologetischen, theils einen polemischen Charakter annehmen und seine Beweisführung dadurch jene Unbefangenheit verlieren, welche ihr die wohlwollende Aufnahme von vorn herein sichert. Denn je mehr der Darsteller durch die Umstände veranlaßt ist, überreden zu müssen, um so geringer ist für ihn die Wahrscheinlichkeit, überzeugen zu können.

Verhältniß der Dogmatik zur Ethik

Zusatz. Am Schlusse dieses Paragraphen kann die Frage nicht umgangen werden, in welchem Verhältnisse die Dogmatik zur Ethik stehe? Im Allgemeinen ist anzuerkennen, daß die Trennung der beiden Disciplinen weder als wesentlich angesehen werden kann, noch in der evangelischen Theologie ursprünglich vorhanden gewesen ist. Aus eben diesem Grunde kann auch die Ethik keinen von der Dogmatik wesentlich verschiedenen Inhalt haben. Wenn die Dogmatik die Wahrheit des christlichen Heils zur Darstellung zu bringen hat, und wenn zur Wahrheit des christlichen Heils auch das mitgehört, daß dasselbe im christlichen Gemeindeleben sich verwirklicht: so ist der Stoff der Ethik sachlich in demjenigen der Dogmatik mitenthalten, und nicht Gründe innerer Nothwendigkeit sondern äußerer Zweckmäßigkeit haben daher die Trennung der beiden Disciplinen veranlaßt. Um so mehr hat man vor allen künstlichen Unterscheidungen zwischen denselben sich zu hüten. Dieser Unterschied kann weder darin bestehen, daß die Dogmatik fragt: was muß sein, die Ethik: was muß werden*), noch darin,

Evangelischen läge; wir sind vielmehr überzeugt, in dem eigenthümlich Lutherischen gerade das zu besitzen, was das wahrhaft Allgemeine, was insbesondere die echte, schriftgemäße Mitte zwischen den confessionellen Gegensätzen bildet."

*) Schleiermacher, kurze Darstellung, §. 223. Christl. Sitte, 22 f. Vgl. noch Rothe, theol. Ethik 1, 39 f.

daß die Dogmatik sich vorzugsweise mit Gott, die Ethik vorzugsweise mit dem Menschen, die Dogmatik mit Gottes Wesen, Gedanken und Thaten, die Ethik mit dem nach Gottes thatwerdendem Rathschluß in Form menschlicher Freiheit sich verwirklichenden Guten beschäftigte*). Denn es ist weder einzusehen, wie sich in der Heilsthatsache Sein und Werden trennen lassen, noch wie es möglich sein sollte, daß die Dogmatik im Unterschiede von der Ethik sich vorzugsweise mit Gott beschäftigte, da doch ihr Gegenstand vorzugsweise das Heil des Menschen ist. Daher kann die Ethik auch nur die besondere Ausführung eines besondern Stückes der Wahrheit des christlichen Heils, oder der Dogmatik sein. Und je länger in der protestantischen Dogmatik die Darstellung von dem Wahrgewordensein des Heils in dem Leben des Einzelnen wie der christlichen Gemeinschaft zu kurz gekommen war: desto mehr stellte sich später das Bedürfniß ein, eine gesonderte ausführlichere Behandlung dieses wichtigen Hauptstückes eintreten zu lassen. Ob zum wirklichen Nutzen der Dogmatik, das steht noch immer in Frage. Wenn daher Nitzsch den Versuch gemacht hat, beide Gebiete in einer „Wissenschaft der christlichen Lehre" wieder zu vereinigen, so war die wissenschaftliche Berechtigung hiezu durch die Natur der Sache selbst gegeben.**) Die, ziemlich späte, Entwickelung der Ethik als einer besondern systematischen Disciplin neben der Dogmatik ist daher vorzüglich aus dem vorherrschend doktrinellen Charakter der älteren dogmatischen Systeme zu erklären, für welche die Normen und Probleme des sittlichen Lebens nur untergeordnete Bedeutung hatten — aus einer Reaktion des ethischen gegen den einseitig intellectualistischen Factor der herkömmlichen Theologie.

---

*) Dorner, in Herzogs Real-Encyclopädie IV., 187 f.

**) Nitzsch, System der christlichen Lehre, §. 3. Nitzsch ist übrigens nicht der Meinung, daß durch seine vereinigende Behandlungsart die getrennte ersetzt oder verdrängt werden solle. Mit unserer Ansicht trifft nahe zusammen Hofmann, Schriftbeweis 1, 15: „Es wird nichts übrig bleiben als anzuerkennen, die christliche Ethik als Wissenschaft vom Verhalten des Christen — nicht des Menschen überhaupt — gegen Gott (?), sei ein ablösbarer, aber eben deßhalb nicht selbstständiger Theil des einen Lehrganzen, welches durch die Aussage des in Christo vermittelten Verhältnisses Gottes und der Menschheit entsteht."

Ob die Ethik als speculative Wissenschaft der Dogmatik voranzugehen und die principielle Norm zu bilden habe*), welche an die blos geschichtlichen Ergebnisse der Dogmatik zu deren Beurtheilung anzulegen wäre — diese Frage erledigt sich für unsern Standpunkt aus dem Bisherigen schon dadurch, daß wir in Abweichung von Schleiermacher die philosophischen Disciplinen aus dem Ganzen der theologischen Wissenschaft ausgeschieden, und denselben eben so sehr den ihnen gebührenden Einfluß auf die Theologie als dieser ihre volle Selbstständigkeit innerhalb ihres eigenen Gebietes gesichert haben.

Zweites Lehrstück.

Die erste dogmatische Voraussetzung des menschlichen Heilsbedürfnisses.

*J. H. Fichte, Anthropologie, die Lehre von der menschlichen Seele. Conradi, Selbstbewußtsein und Offenbarung oder Entwicklung des religiösen Bewußtseins. *Wopsch, der Materialismus und die christliche Weltanschauung.

Als die wissenschaftliche Darstellung von der Wahrheit des christlichen Heils hat die christliche Dogmatik das Heilsbedürfniß des Menschen, oder eine in der Persönlichkeit des Menschen ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit auf Gott als die absolute Persönlichkeit, zu ihrer ersten Voraussetzung.

Das Heilsbedürfniß des Menschen aus dem We'en desselben entwickelt.

§. 4. Wenn die Dogmatik den Menschen von der Wahrheit des christlichen Heils überzeugen will, so hat dieses Vorhaben nur unter einer Bedingung einen vernünftigen Sinn: wenn nämlich der Mensch des christlichen Heils wirklich bedarf. In jedem anderen Falle wäre die dogmatische Arbeit nur ein künstliches und im

*) So Rothe in seiner durch Selbstständigkeit der Forschung, Originalität der Ausführung und sittliche Höhe der Gesinnung ausgezeichneten theologischen Ethik.

Grunde luxurirendes Spiel des intelligirenden Geistes. Deßhalb kann auch die Dogmatik ihren Anfang nicht in der Voraussetzungslosigkeit nehmen. Das Heilsbedürfniß des Menschen ist ihre erste nothwendige Voraussetzung.

Mit dieser Erklärung ist uns nun aber auch zugleich die Verpflichtung auferlegt, den Inhalt des menschlichen Heilsbedürfnisses näher darzulegen. Dieses ist nur möglich, wenn ein deutlicher Begriff von dem Wesen des Menschen vorerst zu Grunde gelegt wird, welcher aus dem anthropologischen Theile der Religionsphilosophie herüberzunehmen ist.

Der Mensch hat nämlich mit allen übrigen Geschöpfen, von welcher Art sie auch sein mögen, die eine Seite seines Wesens wesentlich gemein, während er in Beziehung auf die andere von ihnen verschieden ist. Gemein hat er mit ihnen die stofflichen Bestandtheile seiner leiblichen Organisation, das was wir seine Naturbeschaffenheit nennen; verschieden ist er von ihnen durch seine geistigen Eigenschaften, das was wir als sein Personleben bezeichnen. Welchen Begriff wir auch mit dem Ausdrucke „Stoff" oder „Materie" verbinden: immer begreift er das an dem Menschen in sich, wodurch dessen sinnliche Naturerscheinung gebildet und dessen leiblich organische Thätigkeit vermittelt wird. Zugleich nehmen wir aber wahr, daß der Naturorganismus des Menschen steten Veränderungen unterworfen ist, daß ein ununterbrochener Wechsel zwischen den ihn bildenden Stoffbestandtheilen stattfindet, daß er zuletzt in Zersetzung übergeht und sich selbst auflöst. Von dieser seiner in stetiger organischer Umwandlung begriffenen Naturbeschaffenheit unterscheidet der Mensch sein Personleben als das, was innerhalb jener wechselnden Erscheinungen sich immer selbst gleich bleibt, und wovon er das Bewußtsein in sich trägt, daß es nicht aus Stoff besteht und eben darum auch nicht in den organischen Proceß der Zersetzung verwickelt werden kann. Das Personleben als ein an und für sich immaterielles, sich stets gleich bleibendes, organischer Veränderung nicht unterworfenes ist seinem Wesen nach — Geist.

Damit bezeichnen wir jedoch Stoff und Geist nicht als einfache Gegensätze von gleicher Werthung. Der Geist steht als das Unveränderliche, Unzerstörbare, Ewige, in sich Selbstständige dem Stoffe, als dem Veränderlichen, Zerstörungsfähigen, Zeitlichen, Selbst-

ständigkeitslosen gegenüber. Auf der Voraussetzung dieser ursprünglichen, unverrückbaren Superiorität des Geistes über den Stoff, des geistigen Personlebens über das organische Leibleben, ruht die Thatsache des Christenthums und mithin auch die christliche Dogmatik. Ein System, welches den Stoff dem Geiste gleich- oder überordnet, d. h. jedes System von überwiegend materialistischem Charakter, ist eo ipso antichristlich, und der Materialismus, welcher den Geist als Wirkung und Erscheinung des Stoffes zu begreifen sucht, daher die grundsätzliche Negation des Christenthums. Das Heil ist vollendetes Geistleben: wo kein Geist, da auch kein Heil; wo von keinem Geistesbedürfnisse, da kann selbstverständlich auch von keinem Heilsbedürfnisse die Rede sein.

Demzufolge ist der Mensch nach seinem wahren ewigen Wesen Geist, der Geist aber — Persönlichkeit. Als persönlicher unterscheidet sich der menschliche Geist nun aber von den bloßen Naturorganismen durch das Selbstbewußtsein, dessen Vorhandensein nicht erst bewiesen werden muß, weil erfahrungsgemäß jeder Mensch dasselbe in seinem eigenen Innern vorfindet. Das Selbstbewußtsein ist die dem Geiste wesentlich eignende Erscheinungsform, die Offenbarungsform der Persönlichkeit. Als persönlich-selbstbewußter Geist ist der Mensch sich seiner selbst als eines von allen anderen Geschöpflichkeiten unterschiedenen, sich in sich selbst bestimmenden, sich als nächsten, wenn auch nicht als höchsten Selbstzweck setzenden, selbstständigen Wesens gewiß. Der allgemeinste Charakter der Persönlichkeit ist, daß sie etwas in sich und für sich selbst ist, und eben damit kommt ihr eine einzigartige, unzerstörbare Werthgeltung zu. Und zwar gelangt das eigenthümliche Wesen des Personlebens im Selbstbewußtsein auf einem doppelten Wege zur Selbstbethätigung. Einmal geschieht dies dadurch, daß der persönliche Geist sich auf sich selbst bezieht, sich als Grund seiner selbst setzt und sich so in sich selbst in seiner Ursprünglichkeit, Einzigartigkeit und Selbstständigkeit begreift. Auf diesem Wege zieht sich der persönliche Geist auf sein eigenes Wesen zurück; er faßt sich in sich selbst als seinem eigenen Lebenscentrum und Wesensgrunde zusammen. Das andere Mal geschieht es dadurch, daß der persönliche Geist sich auf das, was außerhalb seiner selbst ist, bezieht, sich in seinem Unterschiede von Anderen und in seiner

Bedingtheit durch Anderes erkennt, und in Wechselwirkung mit dem tritt, was nicht mehr er selbst ist. Auf dem ersten Wege gelangt das Personleben in der Form der persönlichen Selbstbestimmung, auf dem zweiten in der Form der Natur- und Weltgemeinschaft zu seinem Selbstvollzuge.

Wenn wir nämlich das organisch erscheinende Sein innerhalb der Gegensätze seiner Erscheinungen als Natur, in der einheitlichen Totalität derselben als Welt bezeichnen: so erfahren wir, daß wir mit unserem Personleben nicht nur uns selbst bestimmend in uns selbst verharren, sondern auch an Beidem, an den Gegensätzen wie an der Einheit des organisch erscheinenden Seins, persönlichen aus uns selbst herausgehenden Antheil nehmen, ja, daß wir nach unserer organischen Seite ein Theil der Natur und der Welt sind. An der Natur nehmen wir Theil vermöge der organischen Verrichtungen unseres Leibes, an der Welt vermöge des ursächlichen Zusammenhanges, in den unser Personleben mit Allem, was außer ihm ist und erscheint, überhaupt verknüpft ist. Wenn wir uns unserer persönlichen Aufunsselbstbezogenheit noch so energisch bewußt sind, so können wir doch nicht läugnen, daß wir uns unser immer zugleich auch mit Anderem bewußt sind, und daß, wenn wir bestimmend auf dieses Andere einwirken, ebenso auch wieder durch das Andere bestimmend auf uns eingewirkt wird. Und eben hier ist nun der Punkt, wo es für das Christenthum gilt, der Natur und der Welt gegenüber die Selbstständigkeit der Persönlichkeit mit aller Entschiedenheit zu behaupten, wenn es nicht von vorn herein darauf verzichten will, den ihm feindseligen Zeitmächten mit überzeugender Kraft entgegenzutreten.

Unstreitig trägt das menschliche Personleben, vermöge seiner thatsächlichen Natur- und Weltgemeinschaft und in Folge des persönlichen Zusammengeschlossenseins des geistartigen Selbstbewußtseins mit der stoffartigen Leiblichkeit, einen scheinbaren Widerspruch in sich. Vermittelst der letzteren ist der Mensch ein Produkt von Natur und Welt; vermittelst des ersteren ist er zunächst ein Produkt seiner selbst. Ihrer beiderseitigen Wesensbeschaffenheit nach scheint der Geist den Leib, der Leib den Geist auszuschließen; erfahrungsgemäß dagegen schließen umgekehrt beide sich ein. Weder der Spiritualismus noch der Materialismus sind bis jetzt im Stande gewesen, dieses Räthsel zu lösen. Der Spiritualismus

behauptet, daß Geist und Stoff nicht blos verschieden, sondern einander entgegengesetzt seien; allein dieser Behauptung widerspricht die Erfahrung, wornach sie in einem Personleben verknüpft sind. Zufolge der spiritualistischen Anschauung wäre der Geist in den Leib, wie ein Vogel in seinen Käfig, eingesperrt; allein in Gemäßheit der Erfahrung wirken die geistigen und die leiblichen Funktionen nicht nach mechanischen, sondern nach organischen Gesetzen, nicht feindselig gegeneinander, sondern harmonisch mit- und aufeinander. Der Materialismus behauptet, Geist und Stoff seien wesentlich eines und dasselbe, und das Selbstbewußtsein eine bloße Eigenschaft des stofflichen Organismus; allein dieser Behauptung widerspricht nicht nur die Erfahrung, sondern auch unser eigenes Bewußtsein. Die Erfahrung: denn es ist bis jetzt weder ein Stoff entdeckt worden, der als solcher die Eigenschaft des Selbstbewußtseins an sich hätte, noch hat im Selbstbewußtsein und dessen Funktionen auch nur ein Minimum von stofflichem Inhalte aufgezeigt werden können. Unser eigenes Bewußtsein: denn wir unterscheiden unwillkürlich unseren leiblichen Organismus von unserem Selbstbewußtsein und den geistigen Funktionen; und so wenig wir bei dem Verluste eines Gliedes einen Theil unseres Geistes als mitverloren beklagen, eben so wenig verleiht uns eine noch so beträchtliche leibliche Stoffvermehrung das Gefühl, daß auch eine entsprechende Vermehrung der Geistesvermögen in uns stattgefunden habe.

Ist aber weder in der Grundvoraussetzung des Spiritualismus, noch in der des Materialismus eine befriedigende Erklärung des thatsächlichen Verhältnisses, welches zwischen dem Selbstbewußtsein und der stofflichen Leibesorganisation besteht, zu finden: so muß dieselbe auf einem anderen Wege gesucht werden. So sehr wir auf der einen Seite uns genöthigt gesehen haben, eine Wesensverschiedenheit zwischen Geist und Stoff vorauszusetzen: eben so einleuchtend ist es, daß diese keine unbedingte, keine gegenseitig ausschließende sein kann. Der Geist muß auf den Stoff, der Stoff auf den Geist in irgend einer Art angelegt, beide müssen für einander bestimmt sein; sonst wäre es unmöglich, daß sie mit- und ineinander zu gleicher Zeit ein und dasselbe Personleben bildeten. Nun lehrt uns aber auch wieder die tägliche Erfahrung, daß der Stoff dem Geiste gegenüber das aufnehmende (receptive), der Geist dem Stoffe

gegenüber das freithätige (produktive) Element ist. Wie der Geist stoffbildend, so ist der Stoff geistempfänglich. Auch innerhalb des menschlichen Personlebens ist es der Geist, „der den Körper baut", und der Leib somit ein Gefäß, welches dem Geiste als Werkzeug dienen soll. Der Stoff ist das Material des Geistes. Ohne Materie würde dem Geiste der Gegenstand mangeln, an dem er sein immaterielles ewiges Wesen offenbaren könnte. Deshalb ist es die Bestimmung des Stoffes, die urbildlichen Gedanken des Geistes im Abbilde zur Erscheinung zu bringen. Ohne den Geist wäre der Stoff eine verworrene, gedankenleere Massenanhäufung; der geistlose Stoff wäre etwas und doch nichts; denn er wäre das Sein des noch nicht Wirklichgewordenseins.

An dieser Stelle gelangen wir daher auch zu der sichern Erkenntniß, daß das wahrhaft Seiende nicht der Stoff ist, sondern der Geist. Je weniger der Stoff noch unter der bildenden Einwirkung des Geistes steht, um so weniger ist er auch in Wirklichkeit etwas. Nicht die Massenhaftigkeit der Stoffanhäufung, sondern die Tüchtigkeit der den Stoff beseelenden, bildenden und gestaltenden Geisteseinwirkung entscheidet deßhalb über den Werth irgend einer sinnlich hervortretenden Erscheinung. Der Stoff steht zu dem Geiste in einem ursprünglichen Abhängigkeitsverhältnisse, und dieser ist darum auch mit Recht von dem Bewußtsein seines Principates über die materielle Welt aufs tiefste durchdrungen. Jede rein materielle Begrenzung ist für den Geist eine seinem wahren Wesen fremdartige Schranke. Da er seinem wahren Wesen nach nicht stofferfüllendes, sondern reines Sein ist, so strebt er auch stets über das bloße Stoffgebiet, in welchem die Erscheinung ihn festzuhalten sucht, hinaus und ist bemüht, ins Unendliche zu wirken. Alle geistigen Thätigkeiten im menschlichen Personleben, so weit sie durch den leiblichen Organismus vermittelt sind, haben das Streben in sich, die materielle Beschränkung aufzuheben. Das Auge schweift, das Ohr horcht in die Ferne, und selbst die Hand und der Fuß, welche mit ihren Funktionen auf die nächste Körperumgebung angewiesen sind, sind fortwährend im Begriffe, dem Geiste zur Ueberwindung der sein Wirken hemmenden Raumbegrenzung behülflich zu sein. Auch lehrt die Erfahrung, daß, je mehr die geistige Thätigkeit im Menschen über die organische das Uebergewicht erlangt, desto mehr die menschliche Persönlichkeit dem Höhepunkte ihrer Vollendung sich nähert.

Je weniger wir uns nun aber erklären können, wie der Geist als wesentlich immaterieller auf die Materie wirkt: um so näher liegt die Vermuthung, daß es zwischen Geist und Stoff in der Mitte ein Drittes gebe, welches beide zur Einheit des Personlebens zu verknüpfen im Stande sei. Dieses Dritte ist auch erfahrungsgemäß wirklich vorhanden; es ist die Seele. Die Seele ist weder Materie noch Geist, aber zu beiden in einem Verhältnisse: zu der Materie, in so fern sie raumerfüllend und an den Organismus gebunden, zu dem Geiste, in so fern sie nicht materiell stoffartig ist. Die Seele hat Bewußtsein, aber kein Selbstbewußtsein, Empfindungsvermögen, aber weder Vernunft noch Willen. Die Seele stirbt; denn mit dem Aufhören des Organismus hat es mit dem organischen Bewußtsein ein Ende. Der Geist ist unsterblich, weil er nicht raumerfüllend, sondern reines unendliches Sein ist. Das Thierleben ist die Verknüpfung der Seele mit einem durch ihre bildende Kraft organisch gegliederten Thierleibe. Ihm fehlt der selbstbewußte Geist, und damit auch der Adel der Persönlichkeit. Wohl finden sich innerhalb des Thierlebens Triebe, Bedürfnisse, Begierden, Empfindungen, aber weder selbstständige Gedanken, noch freie Willensentschließungen vor, weil diese ihrer Natur nach lediglich Manifestationen des Selbstbewußtseins und Thätigkeiten des Geistes sind. Darum mangelt dem Thiere auch das Organ des Geistes: die Sprache, und dessen Siegel: das Bewußtsein persönlicher Ehre; das Thier ist eine Sache, und wird mit Recht als solche von den Menschen auch behandelt. Der Mensch hingegen, obwohl sein Dasein anscheinend auf der Stufe des thierischen Lebens beginnt, trägt von seinem Ursprunge an die Bedingungen und die Rechte einer Person an sich. Niemals ist er bloßes thierartiges Individuum. Eben so wenig ist das Personleben blos die Blüthe der Entwicklung eines ursprünglich noch unpersönlichen Individuallebens. Die Person ist zuerst, ehe sie wird; und indem sie wird, setzt sie sich nicht, sondern entwickelt sie sich nur. Auch auf der frühesten Anfangsstufe des menschlichen Daseins ist die Person bereits vorhanden, aber in ihrer vollkräftigen Selbstbethätigung noch aufs äußerste gehemmt durch die höchst mangelhafte leibliche Organisation.*)

*) Rothe in seiner geistvollen und tiefsinnigen Erörterung über das Wesen

Demnach trägt der Mensch, indem er, auf die oberste Daseinsstufe des geschöpflichen Lebens gestellt, in seinem Personleben die bewußte Gemeinschaft des Geistes mit Natur und Welt manifestirt, die Lebensformen aller übrigen Geschöpfe in sich. Die Seele aber ist das Band, welches den Geist mit dem stofflichen Organismus verknüpft und dessen Einwirkung auf die ihrem Wesen nach ihm fremdartigen materiellen Objecte ermöglicht. Damit ist jedoch zugleich auch eingeräumt, daß der Mensch nach zwei Seiten seines Daseins, nach Seele und Leib, der Natur und Welt verwandt, daß er vermöge seiner irdischen Organisation noch kein reines Geistwesen ist. Der Mensch hat wohl Geist, und er ist vorzugsweise Geist, aber er hat auch Seele und Leib. Unläugbar ist dadurch in das menschliche Personleben ein Dualismus, d. h. die Möglichkeit eines jeden Augenblick hervorbrechenden Conflictes zwischen den verschiedenen Seiten, aus welchen sein Personleben verknüpft ist, von vorn herein gesetzt. So lange das menschliche Personleben in der Weise vorherrschend geistartig ist, daß Seele und Leib, d. h. daß das Empfindungs- und Stoffleben, den Impulsen des Geistes ohne Widerstreben und unbedingt gehorcht, so lange ist dasselbe wie es sein soll; es entspricht dann vollkommen seinem Zwecke. Der Mensch ist in diesem Falle normal, oder heil. So wie aber in dem normalen Verhältnisse eine Störung eintritt, so hat der Mensch auch aufgehört, im Besitze des Heils zu sein, und es tritt nunmehr das Bedürfniß für ihn ein, zu dem vollkommenen, oder heilen Zustande wieder zurückzukehren. Dieses nennen wir nun das Heilsbedürfniß. Daß der Mensch, beziehungsweise die Menschheit, ein solches Heilsbedürfniß wirklich habe, das ist die erste Voraussetzung der christlichen Dogmatik.

Diese Voraussetzung hat ihre Wurzel in derjenigen Anschauung

---

der Persönlichkeit (Theol. Ethik I., 169) betrachtet dieselbe als ein nicht-materielles, noch näher ein übermaterielles Sein, ein wenigstens geistartiges geschöpfliches Sein, wenngleich noch kein wirklich geistiges. Dagegen müssen wir der Behauptung J. H. Fichtes (Anthropologie, 572), daß der Mensch auf der Anfangsstufe seiner Entwicklung lediglich Individuum sei, unsere Zustimmung versagen. Wenn die Persönlichkeit ein bloßes Produkt der Individualität wäre, so fehlte ihr gerade das, was sie zur Persönlichkeit macht: die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit.

vom Wesen und Verhältnisse des Geistes innerhab des menschlichen Personlebens, die wir so eben entwickelt haben. Der Geist ist sich als solcher seiner ursprünglichen Oberherrlichkeit über Seele und Leib bewußt. Diese hat er, wenn er sich selbst, d. h. seinem Wesen, treu bleiben will, um jeden Preis zu behaupten. Jede Hemmung der *reinen* Geistesthätigkeit durch seelische und stoffliche Schranken, jede Trübung des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, der Natur- und Weltgemeinschaft, durch seelische Empfindungen oder körperliche Reizungen, jedes Gefangengenommenwerden der geistesreinen und geistesklaren Funktionen durch den Gegendruck der niedrigeren — ist *heillos*, und es fließt daraus für den Menschen eine unaufhörliche Quelle von Noth und Pein. Dieser heillose Zustand findet sich nun erfahrungsgemäß wirklich vor; seit Jahrtausenden sehnt sich die Menschheit aus demselben heraus, und der Geist spannt alle Kräfte an, um den Druck der niederen Elemente abzuwerfen und die seelisch-sinnliche Schranke zu durchbrechen. Daß *die Dogmatik vorläufig diesen Zustand als Thatsache voraussetzt, das allein macht sie möglich.* Wie sollte sie Veranlassung finden, die Wahrheit des christlichen Heils, d. h. der von Christo gebrachten Heilung, überzeugend darthun zu wollen, wenn sie nicht voraussetzte, daß in der Menschheit ein Bedürfniß vorhanden ist, sich heilen zu lassen?

Die im Heilsbedürfnisse ursprünglich mitgesetzte Bezogenheit des menschl. Geistes auf Gott.

§. 5. Allein unser Satz begnügt sich nun damit nicht, in der Menschheit überhaupt nur ein Heilsbedürfniß vorauszusetzen. Die Voraussetzung eines Heilsbedürfnisses schließt vielmehr eine weitere, *die einer in der Persönlichkeit des Menschen ursprünglich mitgesetzten Bezogenheit auf Gott, als die absolute Persönlichkeit*, in sich. Wir haben den Geist des Menschen bis dahin lediglich nur mit Beziehung auf sein *Wesen*, nicht aber auf seinen *Ursprung* betrachtet. Daß der Geist seinen Ursprung weder aus der Seele, noch aus dem Leibe, weder aus organischer Kraft, noch aus organischem Stoffe genommen haben kann, folgt nothwendig aus seiner eben entwickelten Wesensbeschaffenheit. Das Geringere kann wohl aus dem Höheren, nicht aber das Höhere aus dem Geringeren entspringen. Das Abgeleitete muß aus seinem Ursprunge sich immer erklären lassen; aus dem Niedrigeren läßt sich aber das Höhere nicht erklären. Ist nun der Geist aus denjenigen elementaren Bestandtheilen, welche

in organischer Verbindung mit ihm das Personleben bilden, nicht entsprungen: so muß er entweder seinen Ursprung in sich selbst genommen haben, d. h. er muß absolut sein, oder es muß ein noch Höheres als er selbst ist geben, worauf sein Ursprung zurückzuführen ist, und er muß dann von diesem absolut abhängig sein. Seinen Ursprung kann der Geist als persönlicher, menschlicher, nicht in sich selbst genommen haben; denn als solcher hat er einmal einen bestimmten Anfang genommen. Was seinen Ursprung in sich selbst hat, das ist anfangslos. Der Geist des Menschen ist sich dagegen bewußt, nicht nur einmal einen Anfang genommen, sondern auch, denselben nicht selbst gesetzt zu haben, so daß die Frage nur noch sein kann, woher er denselben genommen habe? Kann der Urheber des Geistes nichts Geringeres als der Geist selbst sein, giebt es aber ebenso wenig etwas Höheres als der Geist, so kann der menschliche Geist nur aus dem Geiste entsprungen sein. Wenn er aber nicht aus seinem eigenen Geiste entsprungen ist, wenn er eben so wenig aus dem Geiste der Gattung entsprungen sein kann, weil die Gattung ebenfalls einmal in einem uranfänglichen Personleben ihren Anfang genommen haben muß: so weist die Thatsache des Daseins des menschlichen Geistes nothwendig auf die Thatsache eines übermenschlichen Geistes zurück, hinsichtlich dessen wir nun zu untersuchen haben, worin er sich von dem menschlichen unterscheide?

Das eigenthümliche Wesen des menschlichen Geistes ist, wie wir wissen, das Selbstbewußtsein, und dasselbe ist zugleich das Wesen des Geistes überhaupt. Der Leib hat nicht einmal Bewußtsein, die Seele Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein; der Geist ist die ausschließliche Quelle des Selbstbewußtseins im Menschen. Derjenige Geist, aus welchem der menschliche entsprungen ist und noch immer entspringt, muß daher ein selbstbewußter sein, weil er ohne das Selbstbewußtsein nicht Geist, sondern nur Seele oder materielle Substanz, d. h. ein Selbstwiderspruch, wäre. Eben hinsichtlich des Selbstbewußtseins muß daher der menschliche Geist demjenigen, aus welchem er seinen Ursprung hat, gleichartig sein; hierin kann also das Unterscheidende zwischen dem Menschen und seinem Urheber nicht liegen. Hat nun aber das menschliche Selbstbewußtsein seinen Anfang nicht in sich selbst, sondern in einem höheren genommen: so muß dieses ein solches sein, welches seinen Ursprung

aus sich selbst, und darum auch keinen Anfang hat, welches durch kein anderes bedingt, sondern ein unbedingtes, absolutes ist. Es giebt also ein absolutes Selbstbewußtsein, einen absoluten Geist, ein absolutes Personleben. Ein Selbstbewußtsein nun aber, welches der Grund seiner selbst ist, bedarf nicht nur keines seelisch-leiblichen Naturorganismus, sondern ein solcher ist für dasselbe auch eine Unmöglichkeit. Einen seelisch-leiblichen Organismus kann nur haben, was einen Anfang hat; denn alles, was einen Anfang hat, wird, d. h. verändert sich, und alles Werden bedarf zu seinen Veränderungen der Bedingung des seelischen und materiellen Naturprocesses. Das Anfangslose dagegen, das nicht werden, d. h. sich nicht verändern kann, kann auch die Bedingung der Veränderlichkeit, den Naturorganismus, mithin nicht an sich tragen. Das menschliche Personleben bedarf der Leiblichkeit, weil es beginnt, eine organische Entwicklungsgeschichte hat, und in dieser seiner geschichtlichen Aeußerlichkeit darum auch wieder aufhört. Von dem Augenblicke an, wo dagegen das absolute Selbstbewußtsein leiblich organisirt würde, würde es auch einen Anfang nehmen, d. h. das seinem Wesen nach Anfangslose würde anfangen, oder das Absolute würde aufhören absolut zu sein, ja, es würde im Widerspruche mit sich selbst, es würde nicht mehr sein. Die Nichtleiblichkeit und Ueberleiblichkeit des absoluten Geistes ist daher eine nothwendig ihm anhaftende Wesenseigenthümlichkeit. Hat man von entgegengesetztem Standpunkte aus zu behaupten gesucht, daß der Begriff der Persönlichkeit den der Leiblichkeit und organischen Beschränktheit miteinschließe: so geht derselbe von einem durchaus verkehrten Persönlichkeitsbegriffe aus*). Der Begriff der

*) Man vgl. insbesondere die Einreden von Strauß, die christliche Glaubenslehre I., §. 33, 502 ff.: „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt." Aehnlich Wirth, die speculative Idee Gottes, 48: Persönlichkeit sei ein Begriff, der von Gott nie hätte ausgesagt werden sollen, weil der des Endlichen nothwendig mit ihm gegeben sei. Auch Schwarz, Wesen der Religion, 189 f., macht geltend, der göttliche Geist könne nicht Einzelgeist sein, obwohl er ihn als Subjekt (im

Persönlichkeit schließt als solcher nur den des selbstbewußten Geistes in sich; die menschliche Persönlichkeit ist nicht deßhalb endlich, weil sie Persönlichkeit ist, sondern deßhalb, weil sie einen irdischen Anfang genommen hat und mit dem seelisch-sinnlichen Naturorganismus für einmal nothwendig zusammengeschlossen ist. Das Wesen der Persönlichkeit besteht in seinem innersten Punkte so wenig in zusammenfassender Selbstheit gegen Anderes, daß es umgekehrt zunächst in zusammenfassender Selbstheit innerhalb des eigenen Geistes besteht; denn der Geist wird vor Allem seines eigenen Selbstes bewußt, ehebevor er sich in seinem Bewußtsein von Anderem unterscheidet. In diesen beiden Thätigkeiten: der anfänglichen, als der bewußten Selbstsetzung, und der nachfolgenden, als der bewußten Selbstunterscheidung von dem Andern, geht die Thätigkeit des persönlichen Geistes auch keineswegs ohne Weiteres zu Ende. Vielmehr ist der persönliche Geist, indem er sich als selbstgesetzter oder in sich selbstständiger von Anderem unterscheidet, zugleich auch wieder auf Anderes vermöge seiner Natur- und Weltgemeinschaft in der Art bezogen, daß er sich als Grund desselben setzt. Daher ist es eigentlich eine dreifache Function, innerhalb welcher sich der Proceß des Personlebens in seiner Totalität vollzieht. Das Personleben faßt sich zunächst in sich selbst als Grund seiner selbst zusammen; es unterscheidet sich sodann von Allem, was nicht es selbst ist; und es wirkt endlich bestimmend auf das Andere ein. Von dieser dreifachen Thätigkeit aus ergiebt sich dann auch die Bedeutung der absoluten Persönlichkeit. Dieselbe ist sich zunächst als ihres ewigen Grundes bewußt; sie ist absolut in und durch sich selbst. Sie unterscheidet sich sodann in absoluter Weise von allem Andern, und zwar von der Totalität alles Anderen, der Welt; alles Andere ist endlich und vergänglich. Das Andere endlich ist absolut durch

---

Sinne der Hegelschen Philosophie?) fassen will. Endlich behauptet der Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" (3. A.), 37: „Entweder existirt Gott nicht, oder die Beilegung menschlicher Eigenschaften an Gott...... muß vollständig und unumwunden anerkannt werden", d. h doch wohl nichts Anderes, als Gott muß wie ein endlicher Mensch vorgestellt werden.

sie bestimmt; indem sie der absolute Grund ihrer selbst ist, ist sie zugleich die absolute Ursache der Welt*)

Von dieser absoluten Persönlichkeit nun, oder von Gott, behaupten wir voraussetzungsweise, daß die Bezogenheit auf ihn in der Persönlichkeit des Menschen ursprünglich mitgesetzt ist. Die menschliche Persönlichkeit, insoweit sie in dem seelisch-leiblichen Organismus zur Erscheinung kommt, bezieht sich auf Natur und Welt und nimmt demzufolge an dem Naturzusammenhange und dem Weltganzen Theil. Nach dieser Seite ihres Daseins weiß sie sich mit Gott nun auch nicht gleichartig; sie ist sich vielmehr ihrer leiblichen Organisation als einer gewordenen und auch wieder im Vergehen begriffenen bewußt. Insoweit die menschliche Persönlichkeit dagegen Geist ist, hat sie das Bewußtsein, Gott, der seinem Wesen nach absoluter Geist ist, wesentlich gleichartig zu sein**); sie weiß, daß sie gottverwandt, göttlichen Ursprunges ist***). Dieses Wissen ist, wie wir später noch in einem andern Zusammenhange sehen werden, ein unmittelbares. Der menschliche Geist ist als Geist, d. h. als wesentlich gottverwandter, unmittelbar auf Gott bezogen; das Gottesbewußtsein ist ihm anerschaffen; indem er von sich als Geist weiß, weiß er auch zugleich von Gott. Und zwar weiß er von sich als einem Geiste, der einen Anfang genommen hat, von Gott als einem Geiste, durch den er seinen Anfang genommen hat, von sich als einem seinem Ursprunge nach endlichen, von Gott als einem in sich, als seinem ewigen Grunde, absolut unendlichen Geiste. Demzufolge ist der endliche

*) J. Müller hat (die christl. Lehre von der Sünde II., 155 f.) vortrefflich dargethan, wie es im Begriffe der Persönlichkeit allerdings liege, daß das persönliche Wesen sich auf reale Weise selbst unterscheide, ohne ein Zusammengesetztes zu werden. Unsere Darstellung weicht von jener nur darin nicht unwesentlich ab, daß wir das Wesen der Persönlichkeit nicht in die Selbstunterscheidung, sondern in die bewußte Selbstsetzung verlegen.

**) Apost. 17, 28 (nach Aratus und Cleanthes): Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

***) Vgl. das schöne Wort von de Wette (das Wesen des christl. Glaubens, 102): „Der Geist ist nicht allein das wahrhaft Lebendige, sondern auch das wahrhaft Wesenhafte oder Reale." Auch Romang (System der natürlichen Religionslehre, 184) sagt treffend: „Das, was einzig als das wahrhaft Göttliche anerkannt werden kann, ist die Geistigkeit des absoluten Seins, oder das Absolute bestimmt als Geist. — Das Sein, welches Gott ist, ist sofort selbst als solches die absolute Geistigkeit."

Geist des Menschen als solcher durch den unendlichen Gottes absolut bestimmt, und der Mensch sich seines Wesens wahrhaft nur in Gott bewußt. In dem normal geschaffenen und gebliebenen Menschen ist das Selbstbewußtsein immer zugleich auf einen Schlag mit dem Gottesbewußtsein gesetzt; ein Mensch, der sich nur noch seines Selbsts, aber nicht seiner urspr̈üglichen Bezogenheit auf Gott bewußt ist, ist sich damit seines Selbsts auf eine verkehrte Weise bewußt; er ist ein kranker, verkehrter, seines Heilsgrundes beraubter, im Unheile befindlicher Mensch.

Nun aber lehrt die Erfahrung einerseits, daß die ursprüngliche Bezogenheit auf Gott in keinem Menschen, wie derselbe an sich ist, so ganz aufgehört hätte, daß nicht Spuren und Reste davon noch in seinem Selbstbewußtsein zu finden wären. Wo das Gottesbewußtsein in einem Menschen völlig ausgelöscht ist, da läßt sich immer vermuthen, daß dies auf künstliche oder gewaltsame Weise geschehen ist. Eben so ist es dagegen andererseits eine Erfahrungsthatsache, daß die ursprünglich in der menschlichen Persönlichkeit mitgesetzte Bezogenheit auf Gott sich in keinem Menschen mehr im Zustande ursprünglicher Vollkommenheit vorfindet. Was wir Heilsbedürfniß nennen, ist daher nichts Anderes, als der in dem menschlichen Personleben sich kundgebende Trieb, das durch Anomalie gestörte Gottesbewußtsein wieder in normaler Weise herzustellen und den durch das seelisch-sinnliche Uebergewicht getrübten und gestörten Factor des Geistes wieder zum überwiegenden und durchherrschenden zu erheben. Auf einem Standpunkte, welcher diesen Trieb läugnet, d. h. welcher in Abrede stellt, daß die Bezogenheit des menschlichen Personlebens auf Gott durchgängig eine mangelhafte geworden sei, kann die Dogmatik nicht mehr die Bedeutung einer nothwendigen Wissenschaft in Anspruch nehmen, sie wäre nur noch eine willkürliche Fiction. Der christliche Dogmatiker muß daher von der Voraussetzung, als einer eines weiteren Erweises nicht mehr bedürftigen Thatsache, ausgehen, daß der anormal gewordene menschliche Geist der Wiederherstellung durch den absoluten bedarf, und daß, von dem Zusammenhange mit der Urquelle des göttlichen Geistlebens abgeschnitten, in sich selbst hülflos zu verkümmern und trostlos unterzugehen, sein Loos wäre. Wer überhaupt in Abrede stellt, daß es eine Urquelle des göttlichen Geistlebens giebt, mit dem ist freilich weiter nicht zu streiten; wer aber eine Dogmatik zu schreiben unternimmt,

kann und darf an dem wirklichen Vorhandensein jener Urquelle nicht zweifeln. Der Dogmatiker darf unter allen Umständen nicht mit der Gewißheit vom Nichts beginnen; vielmehr muß er von der Gewißheit des Höchsten, was es giebt, des absoluten Geistes in der Weise durchdrungen sein, daß er für die nicht wegzuläugnenden thatsächlichen Mängel des menschlichen Geistes in jenem die ausreichende Fülle wiederherstellender Heilskraft zu finden, unerschütterlich überzeugt ist.

Drittes Lehrstück.

Die zweite dogmatische Voraussetzung der göttlichen Heilsmittheilung.

*Romang, System der natürlichen Religionslehre, aus den ursprünglichen Bestimmtheiten des allg. rel. Bewußtseins entwickelt. — Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten, 3 A.

Mit dem Heilsbedürfnisse, oder der in der Persönlichkeit des Menschen ursprünglich mitgesetzten Bezogenheit auf Gott, ist die Heilsmittheilung, oder die von Seite Gottes ausgehende wiederherstellende Einwirkung auf den Menschen, unauflöslich verknüpft, und die zweite Voraussetzung der christlichen Dogmatik.

Die ursprüngliche persönliche Bezogenheit des Menschen auf Gott und Gottes auf den Menschen: Grund der Heilsmittheilung.

§. 6. Es ist schon im Allgemeinen einleuchtend, daß ein Bezogensein des menschlichen Geistes auf Gott, ohne ein gegenseitiges Bezogensein des göttlichen Geistes auf den Menschen, ein thatsächliches Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen nicht zu begründen im Stande wäre. Das erfahrungsgemäß in dem Menschen vorfindliche Heilsbedürfniß kann nur durch eine zwischen Gott und ihm eintretende wirkliche Heilsgemeinschaft befriedigt werden, und Gemeinschaft setzt persönliche Gegenseitigkeit, also in diesem Falle, wie von Seite des Menschen ein auf Gott bezogenes Begehren, so von Seite Gottes ein auf den Menschen gerichtetes Darbieten voraus. Die Frage ist nur, wie wir uns dieses letztere, ohne welches der Mensch in seinem Heils-

bedürfnisse sich unbefriedigt in sich selbst verzehren müßte, vorstellig machen können; wie göttliche Heilsmittheilung an den Menschen überhaupt möglich ist?

Diese Möglichkeit hängt auf's Genaueste mit dem im vorigen Lehrstücke aufgestellten Begriffe der absoluten Persönlichkeit Gottes zusammen. Wäre das Absolute ein dem Menschen völlig Ungleichartiges, dann wäre auch ein Verhältniß der Gemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen nicht denkbar; der Mensch vermöchte dann nicht an das Absolute, das Absolute nicht an den Menschen heranzukommen, jenes würde dem Menschen ewig fern, dieser dem Absoluten ewig fremd bleiben. Genauer besehen wäre aber ein solches Absolutes, welches von jeder Gemeinschaft mit dem Menschen ausgeschlossen wäre, auch nicht wirklich absolut. Was sich nicht gegenseitig auf einander bezieht, das steht gegenseitig auch in keinem Verhältnisse, mithin auch nicht in dem der Abhängigkeit zu einander. Gott ohne stetige Bezogenheit von seiner Seite auf den Menschen wäre ja auch nicht der stetige Lebensgrund desselben; ein Gott, von welchem der Mensch emancipirt wäre, wäre nicht Gott; er wäre eine leere Abstraktion, ein Gedankenbild ohne Wesen und Inhalt.

Eben deßhalb aber, weil das Absolute — wie wir gezeigt haben, — absoluter Geist, absolute Persönlichkeit ist, ist es dem Menschen, der ebenfalls Geist und Persönlichkeit ist, gleichartig. Indem Gott sich dem Menschen vermöge seines Geistwesens mittheilt, theilt er ihm mit, was der Mensch ursprünglich schon hat, nur noch in nicht derjenigen Fülle und Kräftigkeit, wie er dessen zu seinem Heile bedarf. Jede Mittheilung Gottes an den Menschen ist demnach als ein Akt persönlicher göttlicher Geisteseinwirkung zu betrachten, vermöge dessen der Geist des Menschen im Verhältnisse zu seiner sinnlich-organischen Naturorganisation neugekräftigt und, soweit er in seiner normalen Bethätigung gestört war, der Wiederherstellung entgegengeführt wird.

Wir sind weit entfernt, an dieser Stelle verschweigen zu wollen, daß von Seite der christlichen Dogmatik bei Weitem noch nicht genügende Anstrengungen gemacht worden sind, um die Möglichkeit göttlicher Geistesmittheilung an den menschlichen Geist wissenschaftlich zu begründen und zu entwickeln. Und doch wird dieselbe

vielfach bestritten; die unter den Zeitgenossen am weitesten verbreitete Weltansicht läugnet sie offenkundig, und einer der ernstesten und eingreifendsten Denker des verflossenen Jahrhunderts ist von einer Voraussetzung ausgegangen, nach welcher sie völlig unzulässig wäre. Gründe genug, um zu erneuerten Versuchen aufzufordern, jene Möglichkeit darzulegen.

Die ursprüngliche Bezogenheit des Menschen auf Gott und Gottes auf den Menschen, welche wir nach dem vorigen Lehrstücke voraussetzen, drückt ein unmittelbares persönliches Verhältniß des absoluten Geistes zum menschlichen Geiste aus. Ist der menschliche Geist mit dem göttlichen wirklich unmittelbar persönlich auf ursprüngliche Weise verbunden: dann hat es auch keine Schwierigkeit mehr, daß der eine dem andern sich unmittelbar persönlich mittheilt. Daß es überhaupt ein unmittelbar-persönliches Verhältniß des Menschen zu dem Absoluten geben könne, das ist nun aber von Kant und der von seinem Standpunkte abhängigen philosophischen und theologischen Schule widersprochen worden, und für den Fall, daß dieser Widerspruch Stand hielte, wäre auch unsere Voraussetzung unhaltbar. Der Mensch kann von diesem Standpunkte aus weder an das Absolute, noch das Absolute an ihn gelangen; es bleibt zwischen beiden eine unausfüllbare Kluft, über welche keine Brücke hinüberführt.*) Gott ist von diesem Standpunkte aus ein unbekanntes X., von dem man nichts weiß, weil man nichts von ihm erfährt; ein absolut Jenseitiges, das eben deßhalb für uns absolut keinen Inhalt haben und nichts bedeuten kann, weil es nie diesseitig wird. Nach einem solchen Gott ist im Menschen allerdings kein Bedürfniß vorhanden und derselbe hat auch seinerseits kein Bedürfniß nach dem Menschen; er ist eigentlich nichts als, wie Hegel von ihm treffend gesagt hat, die absolute Leere der Nacht. **) Dieser Gott, an

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, II., 1, 2 (Anhang): „Was die Dinge an sich (das Absolute) sein mögen, weiß ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.“ Vgl. ebend. II., 2, 2, 2, 5 (über die Unmöglichkeit eines kosmologischen Beweises): „Es folgt aber hieraus, daß ihr das Absolutnothwendige außerhalb der Welt annehmen müßt, weil es nur zu einem Princip der größtmöglichsten Einheit der Erscheinungen, als deren oberster Grund, dienen soll.“

**) Vorrede zur Phänomenologie des Geistes: „Dies Eine Wissen, daß im

welchem die am weitesten verbreitete Durchschnittsbildung unserer Zeit in der Regel noch jetzt sich genügen läßt, weil er sie am wenigsten inkommodirt, ist nichts Anderes als ein von der Welt abgezogener abstrakter speculativer Gedanke, der seinen Grund eben deßhalb nicht in sich selbst, sondern in menschlicher Gedankenhervorbringung hat; er ist allerdings nicht Geist, nicht Persönlichkeit, nicht Selbstbewußtsein, sondern eine bewußtlose Hypothese der speculirenden Vernunft. Ist einmal der Gottesbegriff auf ein solches schattenhaftes Gedankenbild einer Philosophenschule zurückgeführt: so ist auch der Schritt nicht mehr weit zu der Vorstellung, daß der Mensch Gottes ganz entbehren könne. Nützen und helfen kann ein solcher Begriff dem Menschen ja ohnehin nichts, und zu ihm zu beten, das wäre, wie Kant mit Recht erinnert, ein Unternehmen ohne vernünftigen Sinn und Zweck. Wenn der Mensch auch auf diesem Standpunkte noch ein Heilsbedürfniß hat — und dasselbe ganz zu bestreiten wäre gegen Billigkeit und Erfahrung — so muß es jedenfalls auf einem anderen Wege als demjenigen göttlicher Heilsmittheilung befriedigt werden. Allein wozu denn überhaupt noch eine Lehre von der Wahrheit des christlichen Heils, wenn es keinen heilskräftigen und heilmittheilenden Gott giebt? Sicherlich war es nur folgerichtig, wenn Kant den Anspruch der christlichen Dogmatik, als selbstständige Wissenschaft von der Wahrheit des Heils aufzutreten, als einen unberechtigten zurückwies, ja, jeden Versuch „für göttlich gehaltene Verordnungen," d. h. Dogmen mit ewigem Wahrheitsgehalte, aufzustellen, für einen auf Willkür und Zufall beruhenden Wahn erklärte *). Wäre aber diese Folgerichtigkeit wissenschaftlich im Rechte; gäbe es wirklich kein

Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung setzenden und fordernden Erkenntniß entgegenzusetzen — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivetät der Leere an Erkenntniß."

*) Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 255: „Nur zum Behuf einer Kirche... kann es Statuten, d. h. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsre rein moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind. Diesen statutarischen Glauben für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu glauben und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen ... ist Religionswahn.

persönlich-unmittelbares Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen; vermöchte der Mensch nicht mit Gott in Geistesgemeinschaft zu treten, vermöchte Gott dem Menschen von seiner persönlichen Wesensfülle gar nichts mitzutheilen: dann wäre der Atheismus auch nicht mehr unvernünftig, wenn er den Gottesglauben als einen thörichten Schwindel verlacht; dann hätte Ludwig Feuerbach auch nicht mehr Unrecht, wenn er Gott für den auf den Kopf gestellten Menschen erklärt, der sein eigenes Wesen, als ein ihm fremdes und von ihm absolut verschiedenes, in illusorischem Taumel anbetet, und von diesem Machwerke seiner getäuschten Sinne selbstverständlich nichts Anderes zurückempfängt als den matten Widerschein seines eigenen Ichs.*)

Ein Verhältniß persönlicher Selbstmittheilung zwischen Gott und dem Menschen ist nur unter der Bedingung möglich, daß Gott nicht als bloßer Gedanke, sondern als Geist und zwar als absoluter persönlicher Geist begriffen wird, welcher als solcher eine unmittelbare persönliche Bezogenheit zu jedem Geistwesen, und daher auch zu dem Menschen hat. Gott als Gedanke ist ein todter, Gott als Geist ein lebendiger Gott. Die christliche Dogmatik hat einen lebendigen Gott zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, der eben deßhalb, weil er selbstbewußtes Leben hat, nicht in ewigem verborgenem Ansichsein, in stummer Abgezogenheit in sich verharrt, sondern eben so sehr ewige Selbstbewegung als ewige Ruhe ist, eben so sehr in stets erneuerter Thätigkeit aus sich herausgeht, als sich selbst gleichbleibend und keiner Veränderung unterworfen in sich verharrt.

Die Möglichkeit unmittelbarer persönlicher Selbstmittheilung Gottes an den Menschen.

§. 7. Daß nun aber der absolute Geist dem menschlichen Geiste sich unmittelbar persönlich mittheilen könne, ohne damit aufzuhören, ein absoluter zu sein: das ist es, was Manche bestreiten. Ihre Bedenken finden Erledigung in einer richtigen Anschauung von dem Wesen des Geistes. Vor Allem gehört es, wie wir wissen, zu dem Wesen des Geistes, unendlich zu sein. Endlich sind alle Dinge, welche stofflich sind; die Materie ist daher Quelle und Princip der Endlichkeit. Der Geist dagegen ist seinem Wesen nach immateriell, deßhalb in seinem Wesen von den Einwirkungen des organisch-sinnlichen Daseins unabhängig, und auch

*) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums, 2 A., 19 f.

in dem Falle der Veränderung oder Zerstörung durch jene nicht ausgesetzt, wenn seine Wirksamkeit im Naturorganismus durch Beschädigung der leiblichen Organe gehemmt, und endlich durch ihre Auflösung im Tode völlig aufgehoben wird. Ist aber das Personleben des Menschen nach seinem geistigen Wesensgrunde unendlich und unvergänglich, so hat es auch einen unzerstörbaren Werth. Allerdings hat der Mensch als Person auch Seele und Leib, und diese sind ihrem Wesen nach endlich. Allein das menschliche Personleben hat Seele und Leib nur an, nicht in sich; es ist nicht Seele und Leib. Diese können vergehen, ohne daß das wahre und eigentliche Wesen der Person dadurch verletzt oder gestört würde; lediglich nur die sinnlich-diesseitige Form des persönlichen Lebens nimmt im Tode ein Ende. Deßhalb folgt aus dem Bisherigen auch so viel, daß das menschliche Personleben, so lange es noch an die diesseitige Lebensform geknüpft ist, unendlich-endlich ist und zweien Welten angehört.

Anders verhält es sich mit der absoluten Persönlichkeit Gottes. Diese ist, wie wir oben gesehen haben, nur Geist, absolut unendlich. Da es somit zum Wesen Gottes gehört, reiner Geist zu sein, da die absolute Geistigkeit die wesentliche Grundeigenschaft Gottes ist: so ist demzufolge der Mensch nach der Naturseite seines Personlebens Gott ungleichartig, und eben deßhalb kann sich auch Gott dem Naturorganismus des Menschen nicht unmittelbar mittheilen. Der Natur und der Welt, abgesehen vom Geiste, mangelt es an einem adäquaten Organe, um mit Gott in unmittelbare persönliche Lebensgemeinschaft zu treten; eine Gegenseitigkeit unmittelbaren Aufeinanderbezogenseins zwischen Gott und der Materie ist an sich unstatthaft. Insofern ist der Satz „finitum non est capax infiniti“ allerdings richtig, und eine gesunde Speculation wird sich denselben nicht entwinden lassen. Wäre das menschliche Personleben lediglich nur ein endliches, so wäre es nicht befähigt, in ein Verhältniß bewußter Gegenseitigkeit zu Gott zu treten, wie wir ja an dem Thierleben wahrnehmen, welches, als ein blos seelisch-leibliches, sich nicht zu einem wirklichen Gottesbewußtsein zu erheben vermag. Unser Leib weiß nichts von Gott; auch unsere Seele als solche nicht. Der Geist allein, die Quelle des Selbstbewußtseins und der persönlichen Selbstthätigkeit, ist sich Gottes wirklich bewußt, und wird dies in noch viel höherem Maße

werden, wenn seine diesseitige Erscheinungsform, die irdische Leiblichkeit, mit ihrem schweren stofflichen Massengewichte in Folge der Todeskatastrophe nicht mehr auf ihn drückt.

Darin also, daß der menschliche Geist seinem Wesen nach unendlich ist, liegt der Grund, weßhalb es dem göttlichen, als dem absolut unendlichen, möglich ist, dem menschlichen ihm wesensgleichartigen Geiste sich persönlich mitzutheilen, ohne daß er aufhörte, ein unendlicher zu sein. Denn „infinitum est capax infiniti.“ Insofern das menschliche Personleben unendlich ist — aber auch nur insofern — ist es unmittelbar auf den unendlichen Gott bezogen, hat es schon ursprüngliche Gemeinschaft mit der unendlichen Lebensfülle des absoluten Geistes. Allerdings ist nun aber der Modus der Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen noch durch die besondere Art der Unendlichkeit des letzteren näher bedingt. Der Geist des Menschen ist in seiner Bezogenheit theils nach innen, theils nach außen gerichtet. So weit er nach innen gerichtet ist, ist er nur in sich selbst, in seiner eigenen Unendlichkeit, dabei Gottes als seines absoluten Grundes bewußt, und eben darum unabhängig von den Einwirkungen des Naturorganismus und der geschöpflichen Welt. Von daher ist es zu erklären, weßhalb der Geist des Menschen, wenn er seiner Unendlichkeit inne werden will, sich nach innen richten muß. Dort im Innern findet er denn auch den ewigen absoluten Geist, und eben darum volle Freiheit von der Materialität des irdischen Daseins. So wie dagegen der Geist des Menschen sich nach außen richtet, so stößt er auf die schon durch die Stofflichkeit der leiblichen Organisation ihm gezogene Schranke. Aller Orten begrenzt nach außen Natur und Welt den menschlichen Geist; je mehr derselbe sich von seinem Innern ablöst und den Außendingen hingibt, desto mehr muß ihm deßhalb auch das Bewußtsein seiner Unendlichkeit verloren gehen, desto mehr wird er der Natur und der Welt, an die er sich hingibt, gleichförmig werden. Nicht leicht gibt es daher einen schwereren Irrthum, als den der neueren Speculation, wenn sie, die Doppelseitigkeit des menschlichen Personlebens außer Acht lassend, dasselbe in seiner Totalität, also auch in seiner Richtung auf Natur und Welt, für absolut unendlich erklärt, ja sogar der Meinung ist, gerade dadurch, daß der Geist des Menschen dem Natur- und Weltgenusse sich ergebe, gehe demselben das

Bewußtsein der Unendlichkeit auf.*) Die Unendlichkeit des menschlichen Geistes ist eine concentrische, nicht eine peripherische.

Die Vorstellung, daß der Geist des Menschen auch in seiner Richtung nach außen unendlich sei, führt auf die Vergottung des Endlichen, auf die Vermischung des geistigen mit dem materiellen Sein und auf alle die Irrthümer, welche unsere über das Wesen des Geistes irre gewordene Speculation zuletzt dem Materialismus unausweichlich in die Arme getrieben haben. Nur der absolute göttliche ist der auch nach außen unbegrenzte, der an keine Schranke gebundene, der unermeßliche Geist; der menschliche Geist dagegen hat neben seiner inneren Unendlichkeit die äußere Schranke an sich; er ist nach außen begrenzt. Wie unermeßlich wir uns daher auch, quantitativ genommen, den Abstand Gottes von dem Menschen denken mögen, so ist dennoch in dem nach Innengerichtetsein des menschlichen Geistes der Punkt enthalten, worin Gott qualitativ dem Menschen gleichartig ist und persönliche Gemeinschaft mit ihm unterhält. Wie sehr Natur und Welt den Blick des Menschen zerstreuen: geht er in sein Inneres zurück, so findet er dort in seiner eigenen Unendlichkeit, in einer der Natur und Welt unzugänglichen Tiefe, den absoluten Geist, als den ewigen selbstbewußten Grund seines und alles anderen Seins, ihm unmittelbar und persönlich gegenwärtig, so daß er dort Gottes, als eines mit ihm in Verkehr getretenen und Gemeinschaft unterhaltenden, deutlich bewußt wird und ihn als ein „Du", im innern Zwiegespräche, insbesondere aber im Gebete, von seinem Ich unterscheidet. Oberflächlich angesehen, könnte es nun, weil Gott, wenn er im menschlichen Geiste persönlich gegenwärtig wird, aus seinem schlechthinigen Insichselbstsein herausgetreten sein muß, allerdings den Anschein gewinnen, als ob auf diesem Wege die Idee der göttlichen Absolutheit eine Beeinträchtigung erleiden müßte. Allein da Gott nur der nach Innen gerichteten unendlichen Seite unseres Personlebens sich persönlich mittheilt, nicht aber der nach außen gekehrten organisch-endlichen,

*) Falsch ist darum der Satz L. Feuerbachs, Wesen des Christenthums, 3: „Bewußtsein im strengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtsein des Unendlichen ist identisch; beschränktes Bewußtsein ist kein Bewußtsein; (!) das Bewußtsein ist wesentlich unendlicher Natur". Die letztere Behauptung gilt nur von dem nach Innen gekehrten reinen Selbstbewußtsein.

so kann auch seine Absolutheit durch seine Selbstmittheilung keine wirkliche Begrenzung erleiden. Umgekehrt hört er selbst in Folge jener so wenig auf absolut unendlich zu sein, daß er vielmehr vermittelst derselben den menschlichen Geist zum Bewußtsein absoluter Unendlichkeit erhebt, daß er also nicht nur nichts auf diesem Wege verliert, sondern dem Menschen den Gewinn sichert, jeden Augenblick in der absoluten Unendlichkeit den ewigen Grund des eigenen Wesens ergreifen und sich immerfort aufs neue der Gemeinschaft mit dem Absoluten persönlich versichern zu können. Diese Persongemeinschaft mit dem Höchsten schützt den Menschen allein vor dem Untergang in dem Niedrigsten. Wäre der menschliche Geist, ohne jenes Gemeinschaftsband mit Gott im innersten Punkte seiner Persönlichkeit, lediglich nur mit dem Naturorganismus und dem Weltganzen verknüpft, so wäre auch die Gefahr, das Bewußtsein seiner Unendlichkeit immer mehr zu verlieren, dem Naturtriebe und dem Weltreize zuletzt völlig dienstbar zu werden, unvermeidlich. Das innere Licht des Geistes müßte durch die nachdrängenden Schatten der Sinnenwelt immer mehr verdunkelt und zuletzt in der Nacht des irdischen Daseins ausgelöscht werden. Dadurch nun aber, daß der göttliche Geist jeden Augenblick persönlich auf den menschlichen einwirkt und ihn zum Bewußtsein seines absoluten Wesens erhebt, empfängt der menschliche jeden Augenblick neue höhere Anregung, und es erkräftigt sich unaufhörlich sein eigenes Geistesbewußtsein in dem Bewußtsein von dem absolut unendlichen Geiste. So fließt denn ein unendlicher Quell, aus welchem unser Geist sich im tiefen Innern nährt, und der für ihn unerschöpflich ist, so lange er sich nicht mit Bewußtheit und Absicht demselben verschließt, und, seiner eigenen Unendlichkeit wie der absoluten Gottes entfliehend, dem Natur- und Weltdienste sich freiwillig ergibt und darin untergeht.

Die wiederherstellende Einwirkung der göttlichen Selbstmittheilung.

§. 8. Von dem eben gewonnenen Ergebnisse aus wird es nun auch einleuchtend werden, weßhalb wir in unserem Satze die von Seite Gottes auf den Menschen stattfindende, in der Form unmittelbarer Selbstmittheilung sich vollziehende, persönliche Einwirkung als eine wiederherstellende bezeichnet haben. In Gemäßheit der Doppelseitigkeit seines Wesens steht der Mensch nämlich unter der doppelten Einwirkung, sowohl des Naturorganismus und Weltganzen, als des persönlich in ihm gegenwärtigen Gottes. Wenn auf der einen

Seite erfahrungsgemäß der Naturorganismus und die Welt ein Uebergewicht über sein unendliches Wesen zu erlangen und seinen Geist in die Dienstbarkeit des Endlichen gefangen zu nehmen vermag, so vermag sein Geist andererseits dagegen aus der persönlichen Einwirkung des absoluten Geistes stets neue Kraft zu schöpfen, um jenem verderblichen Uebergewichte der sinnlich-endlichen Factoren zu widerstreben und das normale Principat des Geistes über die materiellen Elemente und Kräfte wiederherzustellen. Der göttliche übt aber auf den menschlichen Geist diese wiederherstellende Wirkung dadurch aus, daß er in diesem das Bewußtsein seiner Unendlichkeit, seiner angebornen Superiorität über die Materie und seines primitiven Herrscherberufes über Natur und Welt, wo es gestört ist, kräftig zurückruft und ihn seiner immateriellen und übermateriellen Wesensbeschaffenheit eindringlich versichert. Je mehr nun demgemäß der Mensch nach innen seiner Geistigkeit und Unendlichkeit bewußt wird, desto energischer wird er auch in seiner Beziehung nach außen sich als Geist geltend zu machen und seinen Naturorganismus wie das ihn umgebende Weltganze in den Dienst geistiger Zwecke zu nehmen vermögend sein. Denn Natur und Welt bedeuten *nichts für sich*, sondern Alles nur *für den Geist*, und im höchsten Sinne nur *für den absoluten Geist*. So wie der Geist des Menschen ihnen einräumt, etwas für sich zu bedeuten und zu wirken, so werden sie für ihn zur hemmenden und verdunkelnden Schranke. Die Aufgabe des menschlichen Personlebens als eines wesentlich geistigen kann daher nur darin bestehen, Natur und Welt immer mehr als *Schranke* und Fessel des Geistes aufzuheben: ein Ziel, das, wie wir im Folgenden noch genauer darlegen werden, nur mit Hülfe unmittelbarer persönlicher Einwirkung von Seite Gottes auf den Geist des Menschen erreichbar ist.

Der Mensch findet nämlich Natur und Welt schon in dem Augenblicke, wo seine Persönlichkeit ihren Anfang nimmt, als Schranke und Fessel seines Geistes vor. Für Gott dagegen kann Natur und Welt *niemals* Schranke und Fessel werden, sondern nur reines, schlechthin von ihm abhängiges *Organ* und *Werkzeug*, an welchem sein absolutes Geistwesen sich *manifestirt*. Der absolute Geist ist darum auch absolut überräumlich und überzeitlich; denn Raum und Zeit sind weder Geist, noch Materie, sondern *Verhältnisse* der *endlichen* Dinge in ihrer gleich-

zeitigen oder successiven Bezogenheit aufeinander, welche für Gott als solchen schlechthin nicht vorhanden sind. Für den Menschen jedoch, der mit der einen Seite seines Wesens als ein endlicher auf die endlichen Dinge bezogen ist, sind die Schranken des Raumes und der Zeit nothwendig da; er würde, wenn sie schlechthin unüberwindlich für ihn wären, durch dieselben auch nothwendig gehindert, sich seines wahren ewigen Wesens je vollbewußt zu werden. Allein vermöge jener vorhin beschriebenen Gemeinschaft, wornach der menschliche mit dem absoluten Geiste in unmittelbarem persönlichem Verkehre steht, vermag der Mensch sich zum Bewußtsein des Ueberräumlichen und Ueberzeitlichen trotz der Raum- und Zeitgrenzen zu erheben, und es ist daher für ihn thatsächlich die Möglichkeit vorhanden, die ihm von Natur anhaftende Schranke und Fessel des endlichen Seins zu durchbrechen und zu überwinden.*) Je mehr nämlich der menschliche Geist von dem göttlichen sich in seinem Innern bestimmen läßt und so innerlich bestimmt nun auch nach außen in Natur und Welt die Gedanken und Willensimpulse des göttlichen Geistes hineinbildet, desto mehr fällt allmälig vor ihm die materielle Schranke nieder, desto hellere Bahn bricht sich das Licht der Ewigkeit in die Finsterniß des stofferfüllten Raumes und der stoffgestaltenden Zeit, desto mehr wird das wahre Wesen des Menschen aus seinem gestörten und getrübten Verhältnisse zu Natur und Welt wiederhergestellt. Wenn die neuere Speculation von dem Menschen verlangt hat, daß er sich als „absolut" wisse: so hat sie wesentlich darin geirrt, daß sie dem Menschen als solchem die Eigenschaft des absoluten Selbst-

*) Mit gewohnter Oberflächlichkeit hat der Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffes" a. a. O., 27 f. über den Begriff von Raum und Zeit abgeurtheilt, wenn er sagt: „Der Raum ist, wie Jedermann weiß (!), unbegrenzt —; eben so ist die Zeit ihrem Wesen nach nur endlos zu denken." Treffend dagegen Ritter, System der Logik und Metaphysik 1, 254 f.: „Die Zeit an sich (d. h. die endlose Zeit) hat keine Bedeutung; nur die besonderen Erscheinungen, welche in ihr wahrgenommen werden, erfüllen sie und geben ihr ihren Inhalt. — Es ist daher nur eine leere Vorstellung unserer Einbildungskraft, wenn wir den Raum als unendlich, d. h. in das Unbestimmte sich ausdehnend denken, auch über die Erscheinungen hinaus, welche ihn erfüllen." Fichte's Ansicht (in seiner trefflichen Schrift: „die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer", 213,) können wir daher nicht zustimmen, wenn er die Unräumlichkeit des Geistes läugnet und Raum und Zeit als die Urformen schlechthin jedes Realen bezeichnet.

bewußtseins zuschrieb. Nicht von sich, d. h. von seinem eigenen Geiste, weiß der Mensch als einem absoluten, sondern er ist sich des Absoluten als eines von ihm absolut Verschiedenen und dennoch seinem Geiste unmittelbar Gegenwärtigen bewußt. Aus diesem Grunde ist der Mensch allerdings mit seinem Geiste auf die Gemeinschaft mit dem Höchsten, was es gibt, *mit dem Absoluten angelegt*, *und hat eben so sehr ein Recht auf Gott*, *wie Gott ein Recht auf ihn*. Darum ist er aber so wenig identisch mit Gott selbst, daß er umgekehrt in Gemäßheit seines Wesens, wie es von uns beschrieben worden ist, niemals identisch mit Gott werden kann. Denn in der, von seinem diesseitigen Personleben unzertrennlichen, Nothwendigkeit seiner endlichen Erscheinung nach außen liegt seine nothwendige individuelle Selbstbeschränkung, überhaupt seine totale Unfähigkeit zur Absolutheit, die ihn schlechthin von Gott unterscheidet. Nicht also absolut zu werden, sondern sich zum Bewußtsein des Absoluten in seinem eigenen Geiste zu erheben, in lebendiger Person-Gemeinschaft mit dem Absoluten zu stehen, sein Inneres mit dem ewigen Geistesleben Gottes stets aufs neue wieder zu erfüllen: das ist die Aufgabe, welche dem Menschen zum Zwecke seiner Wiederherstellung von den hemmenden und verdunkelnden Einwirkungen der Sinnenwelt vorgesteckt ist.

Indem wir eine wiederherstellende Einwirkung des absoluten Geistes auf den Geist des Menschen durch persönlich-unmittelbare Selbstmittheilung in der ausgeführten Weise voraussetzen: so knüpfen wir also daran eine doppelte Bedingung: *erstens*, daß Gott dadurch, daß er unmittelbar persönlich auf den Menschen einwirkt, nichts von seiner Absolutheit aufgibt, und *zweitens*, daß der Mensch, wenn er an dem absoluten Geistwesen Gottes mit Bewußtsein Theil nimmt, deßhalb nicht absolut wird. Es ist der zweitheilige Irrthum des Pantheismus, wornach derselbe einerseits Gott im Menschen endlich, und andererseits den Menschen in Gott absolut werden läßt, welchen wir damit zurückweisen. Die nothwendige Folge der letzteren Verirrung ist, daß Gott im Pantheismus eben so sehr aufhört wirklich Gott, als der Mensch wirklich Mensch zu sein. Nur das entschiedene Festhalten an dem *persönlichen* Gottesbegriffe macht es dem christlichen Dogmatiker möglich, die zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Menschen gezogene unübersteigliche Grenze unverletzt zu bewahren, und aufs sorgfältigste eben so sehr jede Vermi-

schung Gottes mit dem Menschen, als jede Gleichstellnng des Menschen mit Gott abzuwehren, ohne in die spröde Abstraktion der Kant'schen Gottesidee wieder zurückzufallen. Ein entschiedenes Innehalten jener Grenze ist aber gegenwärtig um so mehr geboten, als die pantheistische und materialistische Zeitrichtung auf alle wissenschaftlichen Bestrebungen einen überwältigenden Einfluß ausübt und die Gefahr der Auflösung der ewigen Unterschiede zwischen Gott und Welt, Geist und Stoff bei folgerichtigem Denken unvermeidlich mit sich führt. Für besonders bedenklich jedoch müssen wir es halten, wenn in neuester Zeit der Pantheismus mit Hülfe eines theologisch zugerichteten Materialismus überwunden werden will. Der Glaube an die Ursprünglichkeit und Ewigkeit des Geistes ist gegenwärtig leider auch in Solchen, welche sich für bevorzugte Jünger der christlichen Wahrheit halten, so außerordentlich schwach geworden, daß sie den Begriff des absoluten Geistes nicht mehr zu denken vermögen, ohne denselben auf eine feinere oder gröbere Weise in die Form der Leiblichkeit eingehen zu lassen. Die Leiblichkeit wird gegenwärtig mit einem mißverstandenen berühmt gewordenen Worte hin und wieder so ausschließlich als „das Ende der Wege Gottes" bezeichnet, daß man denken sollte, Gott habe es nicht auf den ewigen Sieg des Geistes, sondern auf die ewige Verherrlichung der Materie in der Welt abgesehen. Ganz nach Art der Materialisten wird von dieser Seite nur das stofflich Greifbare für real gehalten, so daß folgerichtig diejenigen Existenzen für die allerrealsten gelten müßten, welche den dichtesten Körperinhalt und den umfassendsten Körperumfang darbieten.*) Solchen Ausschreitungen kann nicht entschieden genug entgegengehalten werden, daß die materielle Existenz als solche überhaupt keine Realität hat, daß die Materie erst durch den Geist real wird und den Vollgehalt ihrer Realität nur vermittelst des Vollbewußtseins des persönlichen Geistes in ihr gewinnt, welcher sich in der stofflichen Welt durch seine übermaterielle

*) Der Verfasser der Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten A. 3, 29 behauptet: indem der Theismus Gott außer Raum und Zeit hinaussetze, zerstöre (!) er das Dasein Gottes. Er faßt Gott als eine Verbindung von Geist und Körper auf (S. 32 f.), legt Gott vollständig und unumwunden menschliche Eigenschaften bei (S. 37) und meint, ein Gott ohne Körper errege die Vorstellung einer unerträglichen Langeweile!

Thätigkeit als geistbildendes Princip der Materie zu manifestiren hat.*) Es gibt nun einmal überhaupt keine Wahrheit außerhalb der Sphäre des bewußten Geistes; und auch Gott ist nur deßhalb die absolute Wahrheit, weil er der absolute Geist, das absolute Selbstbewußtsein ist. Eine Theologie, welcher die absolute Fülle des selbstbewußten göttlichen Geistes nicht genügt, welche, um Gott Realität zu verschaffen, den absoluten Geist erst in leibliche Existenzweisen sich zurückbilden lassen muß, beweist damit, daß sie das Absolute überhaupt nicht zu denken vermag. Indem sie das Absolute für eine Form der endlichen Erscheinung ansieht, erklärt sie eben damit das endlich Erscheinende, d. h. die Materie, für absolut. Sie ist daher im tiefsten Grunde materialistisch.

Sollte aber das Bedürfniß, Gott zu verleiblichen, etwa aus dem an sich nicht unrechten Bestreben hergeleitet werden wollen, den absoluten Geist mit der geschöpflichen Welt näher zusammenzubringen, und so ein ähnliches Ergebniß, wie das von uns vorausgesetzte, zu erreichen: so liegt dem Verfahren jedenfalls die wesentlich materialistische Annahme zu Grunde, daß das Absolute mit der geschöpflichen Welt nur dann zusammenzubringen sei, wenn es sein wahres übermaterielles Wesen, d. h. sich selbst, aufgebe. Mit der Materie als solcher ist das Absolute, wie wir wissen**), gar nicht zusammenzubringen. Gott ist weder jemals der Materie immanent, wie die falsche Speculation in ihrer Hypothese von dem Weltgeiste oder der Weltseele wähnt, noch die Materie jemals Gott, wie die Phantasie nachtwandelnder Theosophen in ihren Gottverleiblichungsprocessen träumt. Auf die Klage, daß man sich Gott nicht immateriell vorstellen könne, lautet eben die Antwort einfach dahin, daß man Gott überhaupt nicht äußerlich vorstellen, sondern in der Sphäre des Selbstbewußtseines innerlich erfahren solle.

Gott, als der absolute Geist, wie er auf den menschlichen Geist wiederherstellend einwirkt, ist also weder in der Materie, noch die Materie in ihm; er ist ewig in sich selbst, in seinem Eigenen, im unendlichen Grunde seines Wesens im Geiste, von wo aus er einzig und allein durch die Absolutheit seines Geistes

*) Daß die rein materielle Existenz keine wahre Wirklichkeit hat, zeigt in seiner Art sehr gut Hegel, Phänomenologie des Geistes, 177 f.

**) S. oben, S. 18 f. und 34 f.

die geschöpfliche Welt absolut bestimmt. Insofern der Geist des Menschen unendlich und daher dem absoluten Geiste gleichartig ist, insofern ist Gott auch im Menschen und wirkt in realpersönlicher Gegenwärtigkeit auf den Menschengeist ein. Es ist mithin die königliche Prärogative des Menschengeistes vor allen übrigen geschöpflichen Existenzen, daß Gott in ihm persönlich ist und er persönlich in Gott. Die Materie ist nur durch, nicht in und nicht aus Gott, von ihm gewollt und gesetzt, in absoluter Abhängigkeit von ihm, unfrei, ohne Selbstbewußtsein und freie Selbstthätigkeit, und eben deßhalb für sich selbst ohne wahre Realität. Sie ist als solche noch nicht; sie ist nur, so weit das Bild des absoluten Geistes sich in ihr abdrückt und spiegelt. Unter allen geschöpflichen Existenzen ist allein nur der Mensch in Wirklichkeit auch etwas für sich; wenn er jedoch nur für sich sein will und von der persönlichen Gemeinschaft mit Gott sich ablöst, so wird er in diesem widergöttlichen Fürsichseinwollen namenlos unselig. Weil der Mensch in Wirklichkeit für sich ist, so kann er nämlich auch lediglich nur für sich sein wollen und der wiederherstellenden Thätigkeit Gottes widerstreben — bis zur vollendeten Gottlosigkeit, bis zur totalen Verkümmerung seines Geistes. Wenn Gott auf den Menschen wirkt, so wirkt er immer auf ihn nur als auf ein sich selbst in sich bestimmendes freithätiges Wesen; er erzwingt vom Geiste des Menschen nichts. Der Mensch kann seinen Geist aus seiner unendlichen Innerlichkeit, in der er mit Gott ist, zurückziehen; er kann ihn immer mehr aufgehen lassen in der unruhigen zerstreuenden Bewegung und Strömung der endlichen Welt. Ausschließlich nur an einem Punkte hängt der Mensch ursprünglich mit Gott zusammen; von diesem einen strömt die erregende und erneuernde Kraft des göttlichen Geistes auf ihn aus; von diesem einen aus theilt sich Gott seinem gesammten Personleben mit. Wenn dieser eine Punkt durch Schuld des Menschen in Nacht versinkt, dann hat es auch mit der wiederherstellenden Einwirkung Gottes auf ihn ein Ende. Ein so verzweiflungsvolles Resultat ist jedoch erst die Folge einer langen Reihe von vorangehenden, Gott widerstrebenden Aktionen, und unser Satz behält daher seine volle Wahrheit, daß überall, wo das Heilsbedürfniß noch vorhanden, auch die göttliche Heilseinwirkung unauflöslich damit verknüpft ist.

Viertes Lehrstück.

Die dritte dogmatische Voraussetzung der heilsgeschichtlichen Vollendung der Menschheit in Gott.

*Fichte, Anweisung zum seligen Leben. — Weiße, über die philosophische Bedeutung der Lehre von den letzten Dingen, Stud. und Kritiken, 1836, 271 f. — *Rothe, theol. Ethik II., 101 f.

Vermöge der von Seite Gottes auf die Menschheit ununterbrochen stattfindenden wiederherstellenden Einwirkung wird dieselbe in Gott als heilsgeschichtliche Gemeinschaft vollendet. Die allmälige, an das Heilsbedürfniß des Menschen anknüpfende, und durch unmittelbare göttliche Heilsmittheilung auf geschichtlichem Wege hervorgebrachte, Vollendung der Menschheit in Gott, ist die dritte Voraussetzung der christlichen Dogmatik, welche für den Dogmatiker die Pflicht größtmöglichster Allseitigkeit in sich schließt.

Die menschheitliche Bedeutung der Heilswiederherstellung.

§. 9. Es ist eine Thatsache der Erfahrung, daß der Mensch sich nirgends als *bloßes Einzelwesen*, sondern überall *als Gattungswesen* vorfindet, weßhalb denn auch das Heil nie blos für den Einzelnen, sondern immer zugleich für die Gesammtheit der Menschen, für den Einzelnen aber nur insofern vorhanden ist, als er mit seiner Person einen wesentlichen Bestandtheil der Menschheit bildet. Von der Behauptung, daß das Heilsbedürfniß des Menschen vermöge göttlicher Heilsmittheilung befriedigt, oder daß der einzelne Mensch zum Heile wiederhergestellt werde, ist daher die weitere unzertrennlich, daß die *Menschheit* zum Heile wiederhergestellt werden solle; wenn Gott die Absolutheit seines Geistes dem einzelnen Menschen mittheilt, so will er sie demzufolge auch der ganzen Menschheit mittheilen. So gewiß der menschliche Geist, der als beziehungsweise unendlicher auf den absolut unendlichen Gottes angelegt ist, ohne ununterbrochen neuen Zufluß göttlicher Geistesmittheilung, in seiner durch Natur und Welt begrenzten Unendlichkeit, zuletzt verkümmern müßte: so gewiß müßte auch der Geist der menschlichen Gesammtheit zuletzt in sich vereinsamen und ver-

kümmern, wenn er nicht ohne Unterbrechung Theil hätte an dem in die Menschheit sich ergießenden göttlichen Geistesleben. Jeder Mangel an Gottesbewußtsein und Gottgemäßheit, der in einzelnen Individuen sich vorfindet, ist darum auch immer zugleich ein Mangel, an dem die Menschheit participirt. Wo ein einzelnes Glied leidet, da leidet die Gesammtheit mit, und was einem einzelnen Gliede Heilsames begegnet, das begegnet der Gesammtheit. Das göttliche Heil ist aus diesem Grunde als ein menschheitliches zu bezeichnen, und das letzte Ziel der wiederherstellenden Thätigkeit Gottes also nicht etwa blos die Wiederherstellung einzelner menschlicher Individuen, sondern des menschheitlichen Ganzen.

In dem Mikrokosmos des Menschen spiegelt sich in der That ja auch der Makrokosmos der Menschheit. Wie der Mensch, so hat auch die Menschheit einen Anfang genommen; wie der Mensch, so geht auch sie durch den Evolutions-Proceß nicht blos organischer, sondern sittlich freier Entwickelungen hindurch ihrem ewigen Ziele entgegen. Die Geschichte der Menschheit ist, wie die des einzelnen Menschen, kein einförmiger Kreislauf, innerhalb dessen vermittelst eines sinnreichen Spieles von unendlichen Variationen dasselbe Thema immer auf's neue wieder abgespielt würde, sondern eine wunderbar verschlungene Folge von Ursachen und Wirkungen, welche von einem, mit ewiger göttlicher Nothwendigkeit gesetzten, Anfangspunkte ausgehend, unter der fortwährenden Einwirkung des absoluten Geistes auf einen eben so sicheren Zielpunkt hinstrebt, der dann erreicht ist, wenn alle hemmenden und störenden geist- und gottwidrigen Elemente aus dem menschlichen Gesammtleben ausgeschieden und dasselbe ein reines Spiegelbild des absoluten Geistes geworden ist. Das an die äußeren Erscheinungen des sinnlich organischen Lebens festgebannte Auge bemerkt freilich von dieser heilsgeschichtlich stetig fortschreitenden Bewegung innerhalb der Menschheit auf ein letztes und höchstes Ziel hin nichts; für dasselbe ist Alles nur Eines, Naturproceß, Naturproduct, Natur-Mechanismus *). Aber der nach innen gerichtete, und von diesem, den Reizmitteln und Wechselfällen des endlichen Natur- und Weltlebens enthobenen, Punkte der Geschichte der Menschheit zugekehrte, Blick nimmt mit stiller Freude wahr, wie,

*) Am meisten ist diese Consequenz des Materialismus ausgesprochen bei L. Knapp, Rechtsphilosophie, 25 f.

alles Widerstandes ungeachtet, der gottgeborene Geist in das dunkle Gebiet des Natur- und Weltdaseins immer tiefer und kühner eindringt, und wie auch die ächte Naturwissenschaft, weit entfernt, dem Geiste seine Eroberungen streitig zu machen, beflissen ist, ihm die Natur miterobern und dienstbar machen zu helfen. Mag dieser Weg allmäligen Fortschreitens auch ein noch so langsamer sein: das Ziel ist ihm gewiß.

Die Quelle der Besonderung in der menschheitlichen heilsgeschichtlichen Entwickelung.

§. 10. Aus der eben dargelegten Thatsache, daß die heilsgeschichtliche Entwickelung eine menschheitliche ist, folgt jedoch keineswegs, daß sie damit aufhöre, zugleich eine individuell freie und besondere zu sein. Obwohl nämlich jedes menschliche Personleben an sich und im Allgemeinen in gleicher Weise auf Gott angelegt ist: so zeigt sich dennoch in dem Bezogensein Gottes zu den einzelnen Menschen und dem Maße seiner Selbstmittheilung an die besonderen Individuen eine außerordentlich große Verschiedenheit. Wie es nicht zwei Menschen giebt, in welchen das Heilsbedürfniß in ganz gleichem Verhältnisse sich ausgebildet hat, so giebt es auch nicht zwei, auf welche die göttliche Geisteseinwirkung eine durchaus gleichmäßige wäre. Die Ursache hiervon ist lediglich in dem freien Selbstbestimmungsvermögen der menschlichen Persönlichkeit zu suchen, wornach dieselbe durch den absoluten Geist hinsichtlich ihrer Bezogenheit auf ihn nur in der Art bestimmt wird, in welcher sie sich bestimmen lassen will, wornach sie also auch das Vermögen besitzt, die Einwirkung des absoluten Geistes zu hindern, oder sich ihr zu verschließen. Der Erfolg der göttlichen Geisteseinwirkung ist somit an die Einwilligung der menschlichen sich selbst bestimmenden Geistesthätigkeit geknüpft. Jene ist aber selbst wieder durch das größere oder geringere Maß des individuell vorfindlichen Heilsbedürfnisses bedingt. Das Heilsbedürfniß in seinen verschiedenen Graden ist zugleich der sicherste Ausdruck für die verschiedenartige persönliche Heilsempfänglichkeit. Die Ursache de Verschiedenheit in dem Erfolge der wiederherstellenden Einwirkung Gottes bei den verschiedenen Individuen ist mithin in der größeren oder geringeren persönlichen Empfänglichkeit dieser Individuen für die göttliche Geistesmittheilung, und in der davon unzertrennlichen größeren oder geringeren Widerstandskraft gegen die göttlichen Geistesimpulse gelegen, und jene hat irgend einmal ihren Anfang in einem ursprünglichen Akte persönlicher Selbstbe-

stimmung genommen, der in keinem Personleben ganz derselbe zu sein pflegt.

Auf dieser unbestrittenen Thatsache verschiedenartiger individueller menschlicher Geistesstellung zu Gott beruht das eigenthümliche Wesen menschheitlicher heilsgeschichtlicher Entwicklung und Vollendung, die Bildungsgeschichte der Heilsgemeinschaft überhaupt. Würden alle Menschen durch Gott in ihrem Heilsleben vollkommen gleichartig bestimmt: so wäre eine auf die Heilsvollendung sich beziehende Einwirkung der einen auf die anderen vernünftiger Weise nicht denkbar. Es wären in diesem Falle weder solche Persönlichkeiten vorhanden, welche an die anderen einen Ueberschuß von Heilskraft abzugeben, noch solche, welche einen Mangel in dieser Beziehung zu ergänzen hätten. Eben so wenig wäre in diesem Falle vorauszusehen, daß die Summe der menschlichen Individuen sich in kleinere besondere heilsgeschichtliche Kreise gruppiren, und daß sich diejenigen heilsgeschichtlich enger mit einander verbinden würden, in welchen Ueberschuß und Mangel an Heilskraft am leichtesten sich auszugleichen im Stande wären. Wie keine allgemeine, so gäbe es voraussichtlich in diesem Falle auch keine besondere heilsgeschichtliche Gemeinschaftsbildung. Denn die Gemeinschaftsbildung setzt immer ein unter den Gemeinschaftsgenossen sich voraussichtlich ausgleichenwerdendes Sollen und Haben voraus, eine individuell bestimmte Verschiedenheit, bei welcher die minder Begabten wenigstens ausreichende Empfänglichkeit besitzen, um, was sie entbehren, von den mehr Begabten in Empfang zu nehmen. Und wie verschiedenartig die individuelle Begabung sein mag: immer läuft die Verschiedenheit darauf hinaus, daß die Einen mehr Bedürfende und die Andern mehr Mittheilungskräftige sind, wobei das Bedürfniß in der Heilsgemeinschaft zuletzt auf die unerschöpfliche Fülle des absoluten Geistes zurück, und die Mittheilung von derselben ausgeht.

Die Bedeutung der einzelnen Heilsgenossenschaften im Verhältnisse zum menschheitlichen Ganzen.

§. 11. Ist nun, wie wir eben dargethan, der individuell verschiedene Erfolg der wiederherstellenden Einwirkung des göttlichen Geistes durch die verschiedenartige Aufnahmewilligkeit des menschlichen Geistes bedingt, und muß, je stärker auf Seite des Menschen das Heilsbedürfniß, desto erfolgreicher von Seite Gottes die Heilsmittheilung und umgekehrt sein: so ergiebt sich hieraus unausweichlich, daß die Menschheit auf dem Wege ihrer heilsgeschichtlichen

Entwicklung insbesondere nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinander gehen, und sich theils in solche Menschen theilen wird, in welchen der Geist, vorzugsweise nach innen gerichtet und auf den absoluten Geist bezogen, dessen wiederherstellender Einwirkung verlangend sich hingiebt, theils in solche, in welchen derselbe vorzugsweise nach außen gewendet und auf die Welt bezogen, deren störenden und verdunkelnden Mächten anheimfällt. Die letzteren, wenn sie gänzlich aufgehört haben, mit ihrem Geiste sich auf Gott zu beziehen und Gottes in sich bewußt zu werden, haben damit auch aufgehört, an der heilsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit theilzunehmen; sie haben damit aufgehört für Gott, und, indem sie nur noch für die Welt sind, überhaupt wahrhaft zu sein. Die heilsgeschichtliche Entwickelung der Menschheit beschränkt sich daher lediglich auf diejenigen, in denen irgend ein Gottesbewußtsein noch wirklich vorhanden, irgend ein Verhältniß zu Gott noch thatsächlich begründet ist. Durch diese allein wird im Verhältnisse zu Gott der Begriff der Menschheit gebildet.

In demjenigen Theile unseres Satzes, welcher eine allmälige Vollendung der Menschheit in Gott voraussetzt, ist nun aber auch die Annahme enthalten, daß die heilsgeschichtliche menschheitliche Entwickelung eine von Stufe zu Stufe fortschreitende ist, daß mithin jede nachfolgende Entwickelungsstufe einen reicheren Heilsinhalt als die ihr vorangegangene in sich schließt. Zwar giebt es innerhalb des Gesammtverlaufes der Heilsentwicklung von Zeit zu Zeit einzelne hervorspringende Punkte, an welchen das Heilsbedürfniß sich auf besonders kräftige Weise hervorgethan, und die Heilsmittheilung in besonders reicher Fülle stattgefunden hat, und es werden dadurch die heilsgeschichtlichen Knoten- und Wendepunkte, die Heils-Epochen begründet. Allein auch in Zeiten anscheinender Ermattung des Heilsbedürfnisses und anscheinender Erlöschung der Heilsmittheilung steht die Menschheit auf ihrem Heilswege doch keinen Augenblick still; und es darf daher ihr heilsgeschichtlicher Fortschritt keineswegs blos nach äußeren auffallenderen Kundgebungen beurtheilt und geschätzt werden. Das Walten des göttlichen Geistes ist ein zunächst innerliches, und darum verborgenes, das Reich Gottes ein unsichtbares, welches an und für sich mit der sinnlichen Welt nichts zu thun hat, sondern von übermaterieller Art und Beschaffenheit ist. Es kann die Heilsentwicklung in der

Menschheit nach innen bedeutend fortgeschritten sein, ohne daß das Auge nach außen etwas davon wahrnimmt. Aus diesem Grunde ist es ein Irrthum, den heilsgeschichtlichen Fortschritt der Menschheit auf die epochemachenden Zeitpunkte zu beschränken, und in der übrigen Zeit entweder wirklichen Rückschritt oder bloße Schwankungen im Heilsleben wahrnehmen zu wollen; und dieser Irrthum ist dann besonders bedenklich, wann er das Vorurtheil in sich schließt, daß es sogar Zeiten geben könne, in welchen das menschliche Heilsleben ganz verschwinde und sich auf Null reducire.

Eine solche zeitenweise völlige Erfolglosigkeit des göttlichen wiederherstellenden Thuns wäre nur möglich, wenn die einmal in die Menschheit aufgenommene göttliche Heilskraft wieder vernichtet werden, oder in sich ersterben könnte. Allein was einmal als göttliches Geistleben in der Menschheit wirkt und lebt, das wirkt als ihr selbsterworbenes Eigenthum auch in ihr weiter fort, und da überdies Gottes mittheilende Thätigkeit auf die empfänglichen Kreise auch in Zeiten scheinbaren Stillstandes niemals gänzlich aufhört, so findet darum innerhalb des mit Gott in Gemeinschaft stehenden Menschheitskreises eine, wenn auch noch so langsam fortschreitende, doch stetige göttliche Geistesvermehrung statt. Mit jedem Augenblicke, den wir erleben, ist demnach auch der Zeitpunkt näher gerückt, in welchem einst der Widerstand gegen Gott innerhalb der Menschheit völlig aufgehoben und diese mit ihrem Geistleben ein durchaus angemessenes Organ für Gott geworden sein wird.

Dieser allmälige Fortschritt des göttlichen Heilslebens geht nun aber allerdings nicht in gleichmäßig normaler Weise in der Menschheit vor sich. Eben deßhalb, weil sich innerhalb der Menschheit, vermöge der individuell verschiedenen Heilsempfänglichkeit der einzelnen Menschen verschiedene Kreise bilden, welche eben so viele ungleichartige heilsgeschichtliche Entwicklungsstufen darstellen, muß die allumfassende eine menschliche Heilsgemeinschaft in unterschiedliche einzelne kleinere Heilsgenossenschaften zerfallen. Je mehr es nun aber in dem Wesen der heilsgeschichtlichen Besonderung liegt, den Anspruch darauf zu erheben, im alleinigen Besitze des Heils zu sein*), um so weniger darf der christliche Dogmatiker durch eine solche Anmaßung sich imponiren lassen. Jede Heilsgemeinschaft, d. h.

*) Siehe oben, S. 12.

jede Gemeinschaft von Menschen, in welcher einer Summe von Heilsbedürfniß eine entsprechende Summe göttlicher Geistesmittheilung zu Theil geworden ist und fortwährend zu Theil wird, bildet ein wesentliches Glied des großen heilsgeschichtlichen, in Gott sich allmälig vollendenden, menschheitlichen Ganzen, und das Ganze kann unmöglich richtig verstanden und gewürdigt werden ohne alle einzelnen, besonderen Theile. So lange die Menschheit noch nicht in ihrer Gesammtheit zu einem vollkommenen Organe des göttlichen Geisteslebens wiederhergestellt ist, so lange geht die wiederherstellende Thätigkeit in einzelnen Theilen derselben vor sich, von welcher die einen mit größerer, die anderen mit geringerer Assimilationskraft an der göttlichen Geistesmittheilung participiren. Diese gleichzeitig sich vorfindenden, jedoch ungleichartig an der wiederherstellenden göttlichen Thätigkeit theilnehmenden, genossenschaftlichen Kreise repräsentiren die verschiedenartige Empfänglichkeit des menschheitlichen Ganzen für die göttliche Geistesmittheilung, ohne jedoch in thatsächlichem Widerspruche mit unserem Satze zu stehen, daß die Menschheit in ihrer auf Gott bezogenen Gesammtheit allmälig immer mehr in Gott sich vollende. Denn wie die einzelnen geisterfüllteren Individuen berufen sind, auf die minder geisterfüllten heilsbestimmend einzuwirken und sie in ihrem Heilsleben zu fördern, eben so sind die einzelnen geisterfüllteren Heilsgenossenschaften berufen, die minder geisterfüllten heilsthätig anzuregen und eine Missionsaufgabe der Heilsförderung an denselben zu übernehmen. Da aber erfahrungsgemäß auch in einer geistesärmeren Heilsgenossenschaft in der Regel noch besondere Heilsmomente vertreten zu sein pflegen, welche in den geisterfüllteren ihre Vertretung noch nicht gefunden haben: so ist das Nebeneinanderbestehen verschiedener Heilsgenossenschaften solange noch ein wahres Bedürfniß, als von der am höchsten normirten noch nicht alle specifisch entwickelten Heilsmomente der zurückgebliebeneren aufgenommen und assimilirt worden sind. Der christliche Dogmatiker nun, welcher die ganze Wahrheit des christlichen Heils darzustellen die Aufgabe hat, muß daher ein offenes Auge für die Besonderheiten aller einzelnen Heilsgenossenschaften haben. Jede Einseitigkeit und Ausschließlichkeit von seiner Seite wird sich auch sofort durch die Unvollständigkeit seiner Darstellung strafen. Und nicht nur allen öffentlich anerkannten, sondern auch solchen Heilsgenossenschaften soll er seine Theilnahme zuwenden, welche sich erst

noch öffentliche Rechtszustände zu erringen suchen und möglicherweise Momente des Heilslebens in sich tragen, welche bis jetzt in den übrigen Gemeinschaften noch nicht zum Bewußtsein gekommen waren und daher erst ihrer weiteren Ausbreitung harren.

Die Pflicht der Allseitigkeit des Dogmatikers.

§. 12. Wenn wir übrigens behaupten, daß es in der Aufgabe des Dogmatikers liege, die fortschreitende Entwickelung der Menschheit zu einer in Gott vollendeten Heilsgemeinschaft auf eine die Pflicht größtmöglichster Allseitigkeit in sich schließende Weise darzustellen: so behaupten wir damit nicht, daß er mit seiner Ueberzeugung nicht einer besonderen Heilsgemeinschaft vorzugsweise angehören dürfe. Die Besonderheit seiner dogmatischen Ueberzeugung darf ihn nur nicht hindern, außerhalb derselben vorfindliche Heilsmomente anzuerkennen und sich anzueignen; denn er wird die Wahrheit des Heils ja um so überzeugender darzustellen vermögen, je weniger ihm irgend ein heilsgeschichtliches Wahrheitsmoment an irgend einer Stelle zu entgehen vermocht hat. Die besonderen Heilsgenossenschaften können daher auch nicht die Bestimmung in sich tragen, in ihrer Besonderheit auf immer zu verharren, da sowohl die Menschheit, als die wiederherstellende göttliche Thätigkeit wesentlich eine ist. Je mehr es dem Dogmatiker gelingt, von seinem Sonderstandpunkte aus das in den verschiedenen Heilsgemeinschaften zum Bewußtsein gelangte Allgemeinwahre zusammenfassend darzustellen, desto mehr wird er selbst zur allmäligen Auflösung der confessionellen Besonderheiten beitragen und die Annäherung des menschheitlichen, heilsgeschichtlichen, letzten und höchsten Zieles, der Heilsvollendung, mit herbeiführen helfen. Zeitpunkte, in welchen das confessionelle Sonderbewußtsein sich stärker als gewöhnlich ausprägt, sind daher in der Regel solche, in welchen das christliche Heilsbewußtsein abgeschwächt ist; Zeitpunkte dagegen, in welchen die Schaale dogmatischer Sonderbildungen gesprengt wird, solche, in welchen das christliche Heilsbewußtsein in Folge eines verstärkten Heilsbedürfnisses und erhöhter göttlicher Geistesmittheilungen in gedeihlichem Wachsen begriffen erscheint. Die Dogmatik aber, als die Wissenschaft von der Wahrheit der ganzen Heilsgeschichte, durch welche die Menschheit bis zu ihrer einstigen Vollendung in Gott allmälig wiederhergestellt wird, muß der Natur der Sache nach zu jeder Zeit über den engeren Kreis von Sondergemeinschaften hinausstreben, und, so viel als möglich, nicht bloße Theile, sondern das Ganze der Heilswahrheit zur Darstellung zu bringen bemüht sein.

Daraus ergiebt sich von selbst, daß der Darsteller an eine bisherige Form oder ein bisheriges Resultat dogmatischer Darstellung in keiner Weise sich ohne Weiteres gebunden erachten kann. Mit voller Unbefangenheit und Selbstständigkeit des Geistes hat er vielmehr eine jede bisherige Darstellung darauf anzusehen, ob es ihr nicht um besondere Zwecke, ob es ihr auch einzig und allein um Ausmittelung der reinen und ganzen Heilswahrheit zu thun gewesen sei. So lange das Heil innerhalb der Menschheit noch in der Entwicklung begriffen ist, so lange ist es überhaupt nicht möglich, eine unbedingt gültige Form oder ein unbedingt richtiges Resultat dogmatischer Darstellung zu Stande zu bringen. Hingegen kommt Alles darauf an, daß jeder Darsteller das Bewußtsein ununterbrochen rege in sich erhalte, wie er nicht die Vollendung des Heiles selbst, sondern nur die gegenwärtig beziehungsweise höchste Entwickelungsstufe auf dem Wege der Vollendung zu beschreiben vermögend sei.*) Dieses Bewußtsein ist unstreitig ein demüthigendes; aus diesem Grunde haben denn Solche, welche behaupten, die Heilswahrheit in fertiger Darstellung mittheilen zu können, zu allen Zeiten sich dagegen gesträubt. Ein solches Sträuben ist aber immer ein schlimmes Symptom. Es ist ein Zeichen, daß in denen, welche sich sträuben, das Heilsbedürfniß eben so sehr abgeschwächt, als die mittheilende Einwirkung des göttlichen Geistes in Beziehung auf sie gehemmt ist. Denn, wenn in einer Periode fortschreitender Geistesbewegung Einzelne von dieser Bewegung nichts empfinden, und die nur bis zu einem gewissen Punkte hingeführte dogmatische Entwicklung für die Vollendung selbst halten, dann beweisen diese damit, daß die bewegenden Factoren für sie aufgehört haben zu existiren, und daß die heilsgeschichtliche Entwickelung an einem Punkte angelangt ist, von wo aus sie nicht mehr im Stande sind ihr zu folgen.

Dieser schwere Irrthum wird dadurch nicht verbessert, daß etwa noch die Möglichkeit einer formalen, nicht aber einer sachlichen Entwickelung der christlichen Heilswahrheit zugegeben wird.**) Die Vor-

*) Siehe oben Lehrstück 1., §. 3.

**) Man vgl. z. B. Thomasius, Christi Person und Werk, in dem Vorworte zur ersten Ausgabe, welcher von seiner dogmatischen Methode selbst aussagt, daß sie „weit mehr rückwärts als vorwärts sieht und so wenig darauf ausgeht, Neues zu geben, daß sie selbst das Neue oder

stellung, daß die Heilswahrheit sachlich fertig vorhanden sein könne, ohne formell fertig vorhanden zu sein, beruht auf einer ganz unlebendigen und abstrakten Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung. Die Wahrheit des Heils ist Geist; der Geist ist Selbstbewußtsein. Daraus folgt, daß eine Wahrheit, welche noch nicht vollkommen in das Selbstbewußtsein der Menschheit übergegangen ist, überhaupt noch nicht vollkommen in ihrem geistigen Besitze ist. Wer eine Wahrheit ihrem Begriffe nach nur halb auszudrücken versteht, der ist auch nur im Besitze einer halben Wahrheit. So wie sich das Bewußtsein von einer Wahrheit, d. h. die formale begriffliche Fassung, verändert, so verändert sich auch zugleich ihre Substanz; eine Wahrheit, für deren Kundgebung ich einen anderen Begriff als bisher zu wählen mich genöthigt gesehen habe, hat damit für mich angefangen, auch einen anderen Inhalt als bisher zu haben. Mögen die vorgenommenen Veränderungen in Ausdruck und Fassung auch noch so gering sein, die Veränderung, welche dadurch in der Sache herbeigeführt worden ist, ist jedenfalls nicht geringer. Jene Vorstellung beruht aber überdies noch auf einer unlebendigen und abstrakten, man könnte ohne Unbilligkeit sagen, glaubenslosen Anschauung von dem Verhältnisse Gottes zur Menschheit. Denn sie geht von der Annahme aus, daß die Substanz des Heils in das menschliche Gefäß der Ueberlieferung ein= für allemal ausgegossen worden sei, und in diesem nun bereit stehe, damit von ihm aus nach Bedürfniß geschöpft und weiter ausgegossen werden könne. Eine solche Annahme schließt, wenn sie folgerichtig zu sein den Muth hat, eine ununterbrochene Geisteseinwirkung von Seite Gottes an die Menschheit, durch welche eine fortschreitende Entwickelung des menschheitlichen Gottesbewußtseins und Heilslebens bewirkt würde, geradezu aus. Auf einem solchen Standpunkte ist Alles schon abgemacht und fertig. Nur noch neue menschliche aneignende Thätigkeit, aber nicht mehr neue göttliche mittheilende, kann es auf einem solchen Standpunkte geben, und auch jene aneignende darf nichts Anderes als ein Reproduciren dessen sein, was von Anderen bereits früher auf sachlich unübertreffliche Weise producirt worden ist.

Individuelle, was sie etwa enthält, nur als Entwickelung des Alten und Gemeinsamen angesehen wissen möchte."

Die eben geschilderte, gegenwärtig wieder lebhaft sich vordrängende, Vorstellungsweise hat übrigens neben dem schweren Irrthume, den sie in sich birgt und durch den alle dogmatische Weiterbildung rein unmöglich wird, auch ihre wahre Seite, welcher wir unsere Anerkennung nicht versagen dürfen. Eine Summe von Heil hat Gott der Menschheit auf dem Wege seiner wiederherstellenden Einwirkung mitgetheilt, und von dieser kann — wie wir schon früher bemerkt — auch nichts mehr verloren gehen. Was die Menschheit heilsgeschichtlich einmal errungen hat: dieser Besitz bleibt ihr für immer gesichert. Nur ist diese Summe kein in todte Hand niedergelegter Schatz, welcher als ein müheloses Erbe von Geschlecht zu Geschlecht überliefert werden könnte. Sie ist vielmehr ein thatsächliches lebendiges Bewußtsein der Menschheit von Gott und Gottes von der Menschheit, welches ein vollkommen reines, durch Natur und Welt ungetrübtes, Natur und Welt aber vergeistigendes und verklärendes, immer mehr zu werden bestimmt ist. Deßhalb kann der Fortschritt der Menschheit im Heile, oder die Vollendung der Heilsgemeinschaft in Gott, nur auf wahrhaft geschichtliche Weise vor sich gehen, nur durch lebendige wechselseitige Bewegung des menschlichen Geistes auf Gott und des göttlichen Geistes auf die Menschheit hin. Dogmatische Probleme, welche jetzt deßhalb noch nicht gelöst werden können, weil die Menschheit diejenige Höhe des Gottesbewußtseins und diejenige Innigkeit der Gottesgemeinschaft noch nicht erreicht hat, welche dazu erforderlich ist, werden zur Zeit ihre Lösung finden, und es darf uns daher der Umstand nicht entmuthigen, daß wir jetzt noch auf eine genügende Antwort bei manchen dogmatischen Fragepunkten verzichten müssen. Je mehr der Dogmatiker sich bewußt ist, daß die Menschheit das Ziel ihrer Vollendung in Gott gegenwärtig noch lange nicht erreicht hat, desto weniger wird er es von seiner Seite bei Lösung der Probleme an Selbstbescheidung und Selbstbegrenzung ermangeln lassen. Sollte er sich dagegen einbilden, die Wahrheit des Heils als eine sachlich fertige und für immer abgeschlossene mittheilen zu können, dann würde die empfindlichste Strafe für seine Anmaßung die sein, daß man darauf verzichten müßte, bei einem Darsteller etwas zu lernen, der selbst erklärt, in sachlicher Hinsicht nichts Neues mehr lehren zu können.

Die Dogmatik, welche sich auf unseren Standpunkt stellt und

unsere Voraussetzung theilt, daß vermöge der wiederherstellenden göttlichen Geistesmittheilung die Menschheit sich immer mehr in Gott vollende, wird zugleich ein Doppeltes, sowohl das Sein, als das Werden der Heilswahrheit, darzustellen haben. Sie wird aber, um mit den Worten eines neueren Dogmatikers zu reden, indem sie ein Werdendes darstellt, „ihr ewig sich selbst gleiches Wesen siegreich behaupten und immer klarer entfalten." *) Insofern sie ein Sein, und zwar die Summe des bisher aus dem menschlichen Heilsbedürfnisse und der göttlichen Heilsmittheilung entwickelten menschheitlichen Heilslebens, zur Darstellung bringt, ruht sie auf der Vergangenheit mit streng geschichtlicher Grundlage; in sofern sie aber ein Werdendes beschreibt, wendet sie sich einer zukünftigen höhern Entwickelung der Heilswahrheit zu, weßhalb in keiner ihrem Begriffe entsprechenden Dogmatik neben dem Rückblicke auf die Vergangenheit der Hoffnungsblick in die Zukunft fehlen kann.

Fünftes Lehrstück.

Der dogmatische Beweis für das Dasein Gottes.

*Kant, der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 2. A. 1776. Fortlage, Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, 1840. *Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Vollst. Ausg. 12, Anhang, 289 ff.

Die christliche Dogmatik hat nicht die Aufgabe, das Dasein Gottes zu beweisen, sondern es genügt der Nachweis, daß die Voraussetzung von der absoluten Persönlichkeit Gottes keinen Widerspruch in sich schließt. Die herkömmlichen sogenannten Beweise für das Dasein Gottes haben auch im Grunde keinen andern wesentlichen Inhalt, als die drei von uns aufgestellten dogmatischen Voraussetzungen.

Die Voraussetzung von der absoluten Persönlichkeit Gottes schließt keinen Widerspruch in sich.

§. 13. Wenn die christliche Dogmatik den Versuch machen

*) J. P. Lange, philosophische Dogmatik, 55.

wollte, erst zu beweisen, daß ein Gott ist, so gäbe sie mit diesem Versuche selbstverständlich auch die Möglichkeit zu, daß kein Gott sein könnte, und sie nähme mithin in dem Zweifel an ihrer eigenen Berechtigung ihren Anfangspunkt. Schon aus diesem Grunde hat die christliche Dogmatik die Beweisführung für das „Dasein Gottes", insofern es einer solchen überhaupt bedarf, von sich abzulehnen und der Religionsphilosophie zu überlassen. Deßhalb haben wir auch in den vorangegangenen Erörterungen nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt, daß Gott ist. Dagegen kann mit Recht von uns gefordert werden, daß wir jene Voraussetzung als eine solche nachweisen, welche keinen Widerspruch in sich schließt; denn von jeder Vorstellung, in welcher ein Widerspruch aufgezeigt werden kann, ist auch der Beweis geleistet, daß ihr Inhalt nicht wirklich ist.

Es ist eine oftmals mit dem Anspruche auf Unwiderlegbarkeit vorgetragene Behauptung: das Persönliche könne nicht absolut und das Absolute nicht persönlich sein, oder der Begriff der absoluten Persönlichkeit schließe einen Widerspruch in sich.*) Wir haben hiergegen gezeigt, daß das Wesen der Persönlichkeit darin besteht, Geist, das Wesen des Geistes darin, unendlich zu sein. Wir haben dargethan, daß der menschliche Geist unendlich in seinem Wesen nach innen, wenn auch beschränkt in seiner Bethätigung nach außen ist**). Wir haben gezeigt, daß, was den Menschen zur Person macht, nicht, wie von dem Standpunkte jener Vorstellung aus angenommen wird, die leibliche Begrenzung ist; denn leiblich begrenzt ist auch das Thier, die Pflanze, der Stein u. s. w., ohne deßhalb Person zu sein. Zur Persönlichkeit wird der Mensch umgekehrt gerade durch das, was nicht einen Theil seiner leiblichen Organisation bildet, wodurch er sich vom Thiere, der Pflanze, dem Steine u. s. w. unterscheidet, vermöge dessen er immateriell und überleiblich ist. Ist nun aber Gott — nach der von uns gegebenen Darlegung***) — absolut immateriell und absolut überleiblich: so ist er eben wegen dieser seiner Wesensbeschaffenheit die absolute Persönlichkeit, deren geistige Selbstbethätigung durch keine organische Naturschranke

*) S. oben, S. 25.
**) S. 35.
***) S. 38 f.

irgendwie gehemmt wird.*) So wenig ist also das herkömmliche Vorurtheil begründet, wornach das Persönliche einen Widerspruch mit dem Absoluten bildet, daß vielmehr das Absolute schon deßhalb vernünftiger Weise nicht anders, als in der Form der Persönlichkeit gedacht werden kann, weil das wahrhaft Unendliche nur in der Form des Geistes, der wahrhafte Geist aber in der Form des Selbstbewußtseins sich offenbart. Der hiergegen etwa noch mögliche Einwurf, daß der absolute Geist an der Welt und den im Weltganzen vorhandenen, nicht absoluten Persönlichkeiten eine nothwendige Schranke haben müsse, oder daß zwischen dem Begriff der absoluten Persönlichkeit und dem der geschöpflichen Welt ein Widerspruch bestehe, trägt seine Widerlegung in sich selbst. Eine wirkliche und wesentliche Schranke könnte die absolute Persönlichkeit an der Welt und den zum Weltganzen gehörenden Geschöpflichkeiten nur in einem Falle haben: wenn die Welt oder wenn jene geschöpflichen Existenzen ebenfalls absolut wären. Denn nur Absolutes vermag für das Absolute eine thatsächliche Schranke zu bilden. Ist dagegen die Welt, und sind die in ihr befindlichen unbewußten und selbstbewußten geschöpflichen Existenzen nicht absolut, so stehen sie ja zu der absoluten Persönlichkeit in einem Verhältnisse unbedingter Abhängigkeit und vermögen darum jener gegenüber keinerlei sie bestimmende oder bedingende Wirkung auszuüben. Wird dagegen ein anderer Gottesbegriff, als derjenige der absoluten Persönlichkeit, aufgestellt, so ist einem Selbstwiderspruche in demselben unmöglich zu entgehen. Jeder andere Gottesbegriff schließt nämlich unvermeidlich ein Mitgesetztsein von Natur und Welt in das Wesen Gottes ein. Setzen wir aber auch ein noch so Kleinstes von Natur und Welt in Gott: so heben wir an dem gesetzten Punkte den Begriff des Unbedingten auf, da Natur und Welt durch den endlichen Zusammenhang

*) Wir stimmen daher auch nicht mit dem Satze J. H. Fichtes in seiner Abhandlung „über die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer“ 97, überein: „Der Begriff der Persönlichkeit setzt Selbstconcentration, Begrenzung, Entgegensetzung in sich selbst zu Andern, bewußte Beziehung auf Anderes voraus, mit einem Worte: es ist der höchste Verhältnißbegriff.“ Im Begriffe der Persönlichkeit selbst liegt kein Hinderniß, daß es nicht blos eine Persönlichkeit geben könnte.

von Ursache und Wirkung immer bedingt sind, und der Selbstwiderspruch im Gottesbegriffe ist nicht mehr zu läugnen; das irgendwie Bedingte ist nicht mehr Gott. Daher kommt es, daß weder der polytheistische Gottesbegriff, der die Natur, noch der pantheistische, der die Welt in Gott setzt, ohne Paralogismus wissenschaftlich vollziehbar ist. So wenig also der eben gegebene Nachweis als ein Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, gelten soll, so sicher dürfen wir doch sein, den von uns vorausgesetzten Gottesbegriff als einen solchen aufgezeigt zu haben, der keinen logischen Widerspruch in sich schließt und mithin den Vorzug der logischen Vollziehbarkeit vor allen übrigen voraus hat.

Der wahre Inhalt der sog. Beweise für das Dasein Gottes.

§. 14. Unser Satz stellt nun aber auch noch die weitere Behauptung auf, daß die herkömmlichen sogenannten Beweise für das Dasein Gottes im Grunde keinen andern Inhalt haben, als die drei von uns postulirten Voraussetzungen. Mit Recht wird seit Kant die eigentlich beweisende Kraft des sogenannten ontologischen, kosmologischen und teleologischen (physikotheologischen) Beweises für das Dasein Gottes schon aus dem einfachen Grunde in Abrede gestellt, weil sich nur das in syllogistischer Beweisform darthun läßt, was aus einem Höheren, als es selbst ist, abgeleitet werden kann. Daraus folgt jedoch nicht, daß in jener wissenschaftlich verunglückten Form nicht dennoch eine sachliche Wahrheit verborgen liegen könnte. Wenn mit Hülfe des ontologischen Beweises dargethan werden soll, daß in dem Begriffe Gottes, als des Inbegriffes aller Realitäten, auch die Realität des Daseins mit eingeschlossen sein müsse, so ist das dabei eingeschlagene syllogistische Beweisverfahren allerdings tautologisch. Es ist logisch verwerflich, aus dem logischen Sein, dem Begriffe, auf das reale Sein, die Sache, zu schließen, da doch vielmehr nur der umgekehrte Schluß begründet ist, und erst da der Begriff zu entstehen ein Recht hat, wo die Realität der Sache schon vorher vorhanden ist. Deßhalb ist der ontologische Beweis seinem Wesen nach nur eine ontologische Voraussetzung, von der Scholastik in die falsche Form eines nichts beweisenden Syllogismus gekleidet*). Die Voraussetzung selbst hat jedoch

*) Man darf nicht übersehen, daß Anselmus von Canterbury, der erste Begründer des ontologischen Beweises, in seinem Proslogium sive fides quaerens intellectum, den Glauben an das Dasein Gottes vor-

ihren guten sachlichen Grund in dem Heilsbedürfnisse, welches eine unmittelbare Bezogenheit unseres Selbstbewußtseins auf die absolute Persönlichkeit Gottes ausdrückt.*) Der ontologische Beweis hat ohne den Hintergrund des Heilsbedürfnisses keinen Sinn und Verstand; er wäre ohne denselben eine leere tautologische Abstraktion. Ueber eine solche hat es denn auch Hegel in seinem Wiederherstellungsversuche der Beweise für das Dasein Gottes eigentlich doch nicht hinausgebracht. Denn wenn er voraussetzt, daß der Begriff Gott nothwendig als seiend gedacht werden müsse, weil es zum Wesen eines Begriffes gehöre, real zu sein, so hat er sicherlich damit das reale Dasein Gottes nicht bewiesen, sondern sich den Beweis vielmehr durch seine speculative Voraussetzung, für welche ein ethisches Bedürfniß er nicht nachzuweisen versucht hat, erspart**).

Allein auch der kosmologische Beweis, demzufolge von dem bedingten endlichen auf das Dasein eines letzten unbedingten schlechthin nothwendigen Seins geschlossen wird: ist als Beweisart ungenügend. Denn wenn auch eingeräumt werden sollte, daß das erfahrungsgemäße Dasein scheinbar zufälliger Dinge auf ein letztes und höchstes ihnen mit Nothwendigkeit zu Grunde liegendes Sein schließen lasse, so wäre doch damit keinesfalls auch zugegeben, daß dieses letzte Nothwendige ein persönliches, selbstbewußtes, allervollkommenstes Wesen sein müsse. Der sogenannte Schluß a contingentia mundi paßt eben so gut (ja noch besser) zu dem nothwendigen Dasein eines absoluten unpersönlichen Weltganzen, als zu dem eines absoluten persönlichen Geistes. Wenn wir dagegen von der Annahme ausgehen, daß das persönliche Heilsbedürfniß in uns auf entsprechende persönliche Heils-

---

aussetzt und also, ähnlich wie wir, nur den Nachweis für die Uebereinstimmung seiner gläubigen Voraussetzung mit dem vernünftigen Denken zu geben versucht hat. In seinem Proömium zu dem ang. Werke sagt er, er habe sub persona — quaerentis intelligere quod credit geschrieben. Er bemerkt Cap. 2 ganz richtig: Certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo, und schließt mit den Worten: Exsistit ergo procul dubio aliquid quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re. Uebrigens ist die ganze Erörterung bei Anselmus in die erbauliche Form eines Gebetes und eines Gespräches mit Gott gebracht.

*) Siehe oben S. 23 f.

**) A. a. O., 338 f.

mittheilung von Seite des lebendigen Gottes an uns schließen lasse, so ist in dieser Annahme sicherlich im Mindesten nicht ein Widerspruch enthalten und sie drückt richtig als Voraussetzung aus, was der kosmologische Beweis unrichtig in der syllogistischen Beweisform ausdrückt.

Was drittens den teleologischen (physikotheologischen) Beweis betrifft: so ruht derselbe auf der Prämisse, daß, wenn es in der Welt überhaupt Zweckmäßiges gebe, es auch ein höchstes Zwecksetzendes geben müsse. Daß die Welt im Allgemeinen zweckmäßig eingerichtet und eine Manifestation zwecksetzender Vernunft sei, das kann nicht wohl mit Grund bestritten werden, obwohl es andererseits auch wieder nicht thunlich ist, den Begriff der Zweckmäßigkeit auf alle Einzelerscheinungen des Weltganzen auszudehnen, und wir bei manchen derselben offen eingestehen müssen, daß wir nicht wissen, wozu sie vorhanden sind*). Allein auch zugegeben, daß keine Erscheinung in der Welt vorkomme, in welcher nicht ein vernünftiger Gedanke wahrnehmbar und nachweisbar verwirklicht sei: so würde ein solches Zugeständniß doch immer noch nicht einen Beweisgrund für das Dasein eines allervollkommensten höchsten Wesens in sich schließen. Es wäre damit ja doch nichts weiter bewiesen, als daß in der Welt Vernunft, und daß der Weltorganismus ein durchaus vernünftiger sei. Eine vernünftige Welt ist aber wenigstens dem Begriffe nach möglich, ohne daß ein allerhöchstes persönliches Vernunftwesen noch hinzugedacht werden muß. Die Wahrheit, welche in dem teleologischen Beweis enthalten ist, ist mithin viel genauer in unserer Voraussetzung ausgedrückt, daß wir Gottes als eines solchen bewußt sind, in welchem die Menschheit sich als heilsgeschichtliche Gemeinschaft vollendet. Von einer durchgängigen und bis ins Einzelnste nachweisbaren vernünftigen Weltentwickelung haben wir kein erfahrungsmäßiges Bewußtsein; wir haben dagegen ein solches von einer bis zu immer höherer Vervollkommnung fortgehenden, aus ihrem Gattungsbegriffe nicht genügend zu erklärenden, Entwickelung der Menschheit. Diese Seite des teleologischen Beweises hat auch in dem sogenannten historischen und in dem moralischen Beweise einen ferneren, wenn auch freilich ebenfalls mangelhaften, Ausdruck gefunden. Der

*) Vgl. die richtige Bemerkung von Strauß gegen den teleologischen Beweis, die chr. Glaubenslehre, I., 387 f.

historische, e consensu gentium, oder von dem unter allen zu unserer Kenntniß gelangten Völkern allgemein verbreiteten Gottesglauben, hergenommene Beweis für das Dasein Gottes, läßt allerdings auf ein von der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit unzertrennliches Bedürfniß schließen, jene als eine durch ein übermenschliches absolutes persönliches Geistwesen bedingte zu erkennen und zu begreifen. Jedoch hat dieses Bedürfniß insofern keine vollgültige geschichtliche Grundlage, als der Gottesglaube vielfach in Götterglauben, in Aber- und Unglauben ausgeartet ist. Der moralische Beweis stützt sich auf das Postulat des menschlichen Herzens, daß die durch das sittliche Bedürfniß geforderte einstmalige vollkommene Ausgleichung zwischen den beiden Faktoren der Moralität und der Glückseligkeit, an welcher jetzt noch so viel mangelt, nur durch einen höchsten persönlichen moralischen Weltordner zu Stande gebracht werden könne. Gegen jenes Postulat ist zwar erinnert worden, daß die geforderte Ausgleichung in jedem Augenblicke im Innern des menschlichen Selbstbewußtseins Statt finde. Diese Antwort ist jedoch nicht zutreffend. Denn das Gute, oder die Ausgleichung der Sittlichkeit und der Glückseligkeit, kann sich vollständig nur in der Gemeinschaft verwirklichen, weil die höchste Form der Sittlichkeit wie der Glückseligkeit diejenige ist, an welcher die Gesammtheit theilnimmt. Das Postulat ist allerdings vorhanden, und wir haben es in unserer dritten Voraussetzung anerkannt, wenn wir von der Annahme ausgegangen sind, daß die Menschheit sich nicht in ihrem eigenen Wesen, sondern nur in Gott vollendet. Und so bewahrheitet sich denn auch hier unser Satz, daß die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes keinen anderen wesentlichen Inhalt darbieten, als sich in den drei von uns aufgestellten dogmatischen Voraussetzungen findet. *)

---

*) Neuere Dogmatiker, wie z. B. Martensen und Hahn, haben diesen Beweisen ebenfalls wieder eine gewisse Bedeutung zugestanden. Nach Martensen (Christl. Dogm., §. 38) haben sie sogar „die große Bedeutung, die allgemeinen Ausgangspunkte für die Entwicklung des ursprünglichen Gottesbewußtseins darzustellen.“ Nach Hahn (Lehrbuch des christlichen Glaubens I., §. 32) sind sie „Versuche, die geheimnißvolle Sprache unseres innersten Bewußtseins und der erhabensten Gedanken unserer Vernunft zu deuten“. Während Martensen und Hahn eigentlich nur zwei Beweisarten, die physikologische und die anthropologische, d. h. den Standpunkt der Weltbetrachtung und der Selbstbetrachtung, gelten lassen, geht

Sechstes Lehrstück.

Das System der christlichen Dogmatik.

Daub, Theologumena, sive doctrinae de religione christiana ex natura Dei perspecta repetendae capita potiora, 1806. — *Kling, über die Gestalt der christ. Dogmatik, Tüb. theol. Zeitschrift, 1834, 4. — *Julius Müller, der Artikel Dogmatik in Herzogs Real-Encyclopädie.

Die herkömmlichen dogmatischen Systeme sind in methodischer Hinsicht unbefriedigend. Von den drei aufgestellten Grundvoraussetzungen aus hat die christliche Dogmatik ihr System von der Wahrheit des christlichen Heils: erstens mit Beziehung auf die Quellen, aus welchen sie schöpft, zweitens mit Beziehung auf die Thatsachen, auf welchen sie ruht, frei von den Fesseln der herkömmlichen Methodik zu entwickeln, und zu wissenschaftlicher Geltung zu bringen. Demzufolge zerfällt sie in zwei Haupttheile: einen grundlegenden und einen ausführenden. Der erstere handelt a) von der Religion, als der Quelle des menschlichen Heilsbedürfnisses, b) von der Offenbarung, als der Quelle der göttlichen Heilsmittheilung, c) von der Ueberlieferung, als der Quelle der auf Grund der Religion und Offenbarung in Gott sich vollendenden Heilsgemeinschaft. Der letztere handelt a) von der gottwi-

---

Lange dagegen (Phil. Dogmatik, §. 38) von der subjectiven Gottesgewißheit im Gefühl und der objectiven in der absoluten Idee selbst aus. Dagegen sagte schon der treffliche Heidanus (corpus th. chr. I., 11): Est nobilissimus modus probandi Deum, utpote per quem Deus intus in me et penes me invenio, ut non necesse sit me aliunde eum accessere. Aehnlich Burmann, synopsis theologiae 1., 3 f.

drigen Selbstbestimmung des Menschen, als der Hauptthatsache, auf welcher das menschliche Heilsbedürfniß, b) von der Erlösung des Menschen durch Jesum Christum, als der Hauptthatsache, auf welcher die göttliche Selbstmittheilung, c) von der Wiederherstellung der Menschheit im Reiche Gottes, als der Hauptthatsache, auf welcher die in Gott sich vollendende Heilsgemeinschaft ruht. Der s. g. dogmatische Beweis hat die Aufgabe, die Wahrheit der Heilsthatsachen dadurch nachzuweisen, daß sie in ihrer wesentlichen Uebereinstimmung mit den Heilsquellen aufgezeigt werden.

Die scholastische Methode.

§. 15. Seitdem die aus der mittelalterlichen Scholastik herübergenommene Eintheilung der Dogmatik in sogenannte loci theologici größtentheils aufgegeben worden ist, hat man sich über eine allgemeiner anerkannte zweckmäßigere Anordnung des Systems der Dogmatik nicht vereinigen können. Der Zertheilung des dogmatischen Lehrganzen in eine Reihe neben einander fortlaufender Lehrstücke (loci) lag ursprünglich die Vorstellung zu Grunde, daß die Dogmatik eine Summe von äußerlich rubricirten Lehrgesetzen sei, welche der Dogmatiker in ihrer lehrgesetzlichen Gültigkeit mit so schlagender Argumentation als möglich darzulegen habe. Wie es bei einer Gesetzessammlung nicht sowohl auf ein die Fülle des Einzelnen beherrschendes und die besonderen Abtheilungen zu einem organischen Ganzen verknüpfendes Princip, als auf übersichtliche Anordnung und zweckmäßige Vertheilung des Stoffes der einzelnen Gesetzesabschnitte ankommt: so waren auch bei der Aufstellung der loci die letzteren Gesichtspunkte von Anfang an immer die leitenden geblieben. Man kann daher nicht behaupten, daß die Reformation den Bann der Scholastik auf dem Gebiete der dogmatischen Methodik durchbrochen habe. Melanchthon dachte wohl daran, der hergebrachten theologischen Metaphysik den Rücken zu wenden, und in seinen Hypotyposen der studirenden Jugend (denn für diese waren sie zunächst geschrieben) einen kurzen dogmatischen Leidfaden zum Zwecke der Erwerbung praktischer Frömmigkeit und lebendigen Eindringens in das Schriftverständniß darzureichen; aber die hergebrachte Methode behielt er nichtsdestoweni-

ger im Wesentlichen bei.*) Ein gründliches Verlassen der herkömmlichen metaphysischen Schulbegriffe würde in der Folge wohl von selbst auf eine neue dogmatische Methode geführt haben. Allein, wie sehr z. B. Chemnitz den richtigen Weg eingeschlagen zu haben scheint, wenn er als die beiden großen Aufgaben der Dogmatik die Erkenntniß Gottes und des Menschen bezeichnet, so kann er sich dennoch von der Vorstellung nicht trennen, daß die Dogmatik ihren Ausgangspunkt in einem abstrakt-metaphysischen Gottesbegriffe zu nehmen habe, und daher dürfen wir uns auch nicht verwundern, wenn er als ein eifriger Apologet der lehrstücklichen Methode auftritt.**) Diese Methode nämlich ist eigentlich doch nur ein Ausfluß der theologischen Denkweise, welche in der Dogmatik, anstatt von heilsgeschichtlichen Thatsachen, von überlieferungsmäßigen Schulbegriffen ausgeht, und welcher dann zuletzt ihre Begriffe sich in Thatsachen verwandeln.

Innerhalb der lutherischen Kirche wird, bis die Dogmatik in Calov den Höhepunkt scholastischer Kunst erreicht, der traditionelle Schulbegriff auch immer schärfer ausgebildet und als methodischer Eintheilungsgrund in dem dogmatischen Systeme verwendet.***) Daß

*) Beginnt er doch gleich in der ersten Ausgabe seiner loci communes, seu hypotyposes theologicae mit den Worten: Requiri solent in singulis artibus loci quidam, quibus artis cujusque summa comprehenditur, qui scopi vice, ad quem omnia studia dirigimus, habentur.

**) Man vgl. seine Ausführungen de usu et utilitate locorum theologicorum in der Einleitung zu seinen locis theologicis. Er vermag in der Dogmatik nichts Anderes zu erblicken als eine Summa omnium articulorum fidei proprie et perspicue explicata. Der lehrgesetzliche Charakter der loci steht ihm so fest, daß er ernstlich denen widerspricht, qui animum induxerunt novis phantasiis ecclesiam turbare. Daß Chemnitz den Vorschlag macht, die Dogmatik mit der Lehre von der essentia dei, oder mit der Lehre von deus, qualis sit per se, oder auch mit den trinitarischen Bestimmungen zu beginnen, (a. a. O. 13), beweist genugsam, wie wenig er sich von der scholastischen Methode loszumachen den Muth hatte.

***) So beginnt auch Hutter in seinem lehrreichen kleinen Compendium von 1610, nach einem einleitenden locus von der h. Schrift, mit den trinitarischen Bestimmungen, mit traditioneller Metaphysik (vgl. Twestens Ausgabe von L. Hutteri compendium loc. theol. II., 5). J. Gerhard gelangt, so trefflich seine reichhaltigen Ausführungen im Einzelnen sind, über den Standpunkt des Hutterschen Compendiums in der Methode nicht hinaus.

die Dogmatik die Wahrheit des christlichen Heils, daß sie das darzustellen habe, was den thatsächlichen Inhalt des frommen christlichen Gesammtlebens bildet, kommt allmälig so ganz außer Betracht, daß dogmatische Systeme zuletzt wie mathematische Lehrgebäude abgewickelt werden, daß man die Thatsachen des ewigen Heils gleich euklidischen Sätzen ad oculos demonstriren zu können überzeugt ist *).

Die anthropologisch-subjective Methode.

§. 16. Es ist das Verdienst der reformirten Theologie, mit der scholastischen Ueberlieferung anfänglich wirklich gebrochen zu haben. Zwingli hat nicht nur die herkömmliche Methode der loci theologici verlassen, sondern sich auch ernstlich bestrebt, ein dogmatisches Princip an die Spitze seiner Lehrdarstellung treten zu lassen. **) Calvin hat in seinem „christlichen Unterrichte", dem unübertrefflichen Meisterwerke der reformirten Dogmatik, zum erstenmale einen umfassenden Versuch gemacht, die Wahrheit des christlichen Heils vom Standpunkte des menschlichen Selbstbewußtseins aus und zwar nach vier Manifestationen seiner religiösen Bestimmtheit: durch die Offenbarung im Vater, im Sohne, im heiligen Geiste und in der kirchlichen Gemeinschaft, zu entwickeln. Der scheinbar auffällige Umstand, daß Calvin in seinem dogmatischen Systeme trotzdem keine Stelle für die Lehre vom Menschen fand, erledigt sich dadurch, daß das ganze System vom Menschen, von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott, d. h. von dem, was der Mensch Gott schuldig ist und

---

Hülseman versucht zwar in seinem breviarium theologiae exhibens praecipuas fidei controversias, quae hodie inter Christianos agitantur, 1640 (s. auch Tholuck, Geist der luth. Theologie, 164 f.) die Dogmatik auf das Pflichtverhältniß des Menschen gegen Gott zu begründen, aber ohne durchgreifenden Erfolg, und selbst Dannhauer in seiner Ὁδοσοφία christiana seu theologia positiva, 1649, gelangt durch den Locus von der h. Schrift und der Kirche nur wieder in das Netzwerk trinitarischer Metaphysik.

*) Beispiele hiefür sind Königs theologia positiva acroamatica, 1664, und Quenstedt's systema theologicum, 1685, das letztere von König's mathematisch demonstrativer Methode abhängig.

**) Commentarius de vera et falsa religione, Opera, III, 155: Cum deus sit, in quem tendit religio, homo vero qui religione tendit in eum, fieri nequit, ut rite de religione tractetur, nisi ante omnia deum agnoveris, hominem cognoveris.

was Gott für den Menschen gethan hat, handelt.*) Das Werk erklärt denn auch dem hergebrachten scholastischen Dogmatismus unverholen den Krieg, und es muß dies, da es seinen Ausgangspunkt in dem, dem Selbstbewußtsein des Menschen unmittelbar gegenwärtigen Gottesbewußtsein nimmt. Was wir dabei auszustellen haben ist nur, daß in der Ausführung das anthropologisch-subjektive Princip nicht genügend zu seinem Rechte kommt, daß die traditionell-metaphysische Grundlage des alten Systems augenscheinlich dem Darsteller noch zu stark imponirt, daß er eine durchgreifende Kritik desselben aus Schonung für die Schwachen unterlassen und damit seinen Nachfolgern eine Brücke für die Rückkehr in den alt-kirchlichen Traditionalismus gebaut hat**)! Daher ließen sich die reformirten Dogmatiker später die lehrstückliche Methode ebenfalls wieder gefallen, obwohl das Bestreben, das dogmatische System auf einen anthropologisch-subjektiven Ausgangspunkt zurückzuführen, beinahe in allen stärker oder schwächer sich ankündigt, und, um von Mehreren einen der hervor-

---

*) Irrthümlich meint Gaß (Geschichte der Dogmatik 1, 103): Calvin bezwecke in seiner institutio nur Erkenntniß Gottes darzulegen, während er gleich I., 1, 1 als den Zweck des Systems cognitio dei et nostri angiebt.

**) Es verlohnt sich hier der Mühe, Melanchthons Loci mit Calvins institutio zusammenzustellen, um zu zeigen, wie verschieden das dogmatische System lutherischer- und reformirterseits ursprünglich schon aufgefaßt worden ist. Melanchthon beginnt mit einer Rechtfertigung, daß er die lehrstückliche Methode beibehalten, und zählt dann die einzelnen von ihm beibehaltenen loci der Reihe nach auf, indem er mit dem locus de deo den Anfang macht. Anstatt ein neues dogmatisches Princip zur Geltung zu bringen, begnügt er sich mit der hingeworfenen Bemerkung: non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de deo, de unitate, de trinitate Dei etc. So wird der hergebrachte metaphysische Unterbau nicht abgebrochen, sondern nur zurückgestellt, um später desto vordringlicher sich wieder geltend zu machen. Wie ganz anders Calvin! Er geht vom Gottesbewußtsein im Menschen in der Art aus, daß er die Erörterung, was Gott an sich sei (quid sit deus), für gar nicht zuläßig erklärt. Für ihn hat in seinem System nur die Frage Bedeutung: was Gott für den Menschen sei (qualis sit), und in der Untersuchung hierüber leitet ihn der anthropologische Erfahrungssatz: insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui deleri nunquam potest — inditum esse divinitus religionis sensum. Calvin gelangt also nicht — nach der gewöhnlichen Annahme — vom Absoluten zum Gewordenen (Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik, 1, 125 nach Schweizer u. A.), sondern von dem im menschlichen Selbstbewußtsein ursprünglich gegebenen Gottesbewußtsein zum Heilsbewußtsein und zum Heilstroste.

ragenderen zu nennen, Aretius z. B. seine Dogmatik mit dem Gottesbewußtsein unter den Heiden den Anfang nehmen läßt, was ihm gewiß ein lutherischer Dogmatiker jener Zeit weder nachgethan, noch auch nur vergeben hat.*) Wenn daher der Heidelberger Katechismus mit durchgreifender Entschiedenheit die anthropologisch-subjektive Methode in Ausführung gebracht hat, so ist dies nicht — wie gewöhnlich angenommen wird — eine Anomalie, sondern umgekehrt die volle Consequenz des reformirten Systems, welche nur deßhalb in den dogmatischen Lehrbüchern nicht gehörig durchzudringen vermochte, weil durch die Abhängigkeit von der hergebrachten Technik und Schulterminologie die Dogmatiker immer wieder an der freien geistigen Bewegung gehindert wurden. Auch der scheinbar theologische Charakter der reformirten Erwählungslehre, wenn dieselbe auch hin und wieder die Dogmatik in metaphysische Probleme verwickelt hat, darf uns an der Richtigkeit der Thatsache, daß das dogmatische System der Reformirten wesentlich auf einer anthropologisch-subjektiven Grundlage ruht, keineswegs irre machen. Erscheint ja doch gerade in der Erwählungslehre das Gottesbewußtsein durch die tiefste Verinnerlichung im Selbstbewußtsein gesichert, und nicht, daß Gott von Ewigkeit her das Heil des Gläubigen will, sondern daß der Gläubige sich des Heilsbesitzes als eines ewigen im Glauben bewußt ist, das ist — vorläufig bemerkt — der Kern dieses vielfach mißverstandenen Dogmas.**) In ähnlicher Weise hat auch die reformirte Dogmatik von Anfang an das Bedürfniß gezeigt, die starre Objektivität des äußern Schriftwortes aufzulösen und die Gläubigen im innern Worte sich des äußern recht bewußt werden zu lassen.***) Hätte die re-

*) Aretii theologiae problemata, h. e. loci communes christianae religionis methodice explicatae. Der erste Locus ist überschrieben: de cognitione dei, qua gentiles fuerunt praediti. Der anthropologisch-subjective Charakter der reformirten Dogmatik ist daher nicht dem Einflusse Melanchthons und seiner Schule zuzuschreiben (Ebrard, christliche Dogmatik, 1, 58 f.), sondern dem reformirten Systeme eigenthümlich.

**) Treffend bemerkt Gaß a. a. O., 393: „Alle (reformirten Dogmatiker, auch die Scholastiker) suchen die Frucht, nicht die Schaale, das Licht, nicht den Schatten, den Segen, nicht den Schrecken der Prädestination; die meisten stumpfen die Spitze ab oder eilen an ihr vorüber.“

***) Vgl. die schon dahin gehörigen Aeußerungen Zwinglis und Oekolampads in meinem Wesen des Protestantismus I., 122 f., und bei späteren ref. Dogmatikern z. B. Polanus, syntagma theol. christianae, 50. Dieses innere Wort ist das Gottesbewußtsein.

formirte Dogmatik mehr als einen Keckermann gefunden, der in der Zeit beginnender scholastischer Rückbildung, noch einmal von dem Grundtriebe des reformirten Systems in der Tiefe seines Geistes ergriffen, einen kräftigen Anlauf nahm, auf jeden metaphysischen Unterbau des Systems zu verzichten, und Gott selbst als lebendiges Offenbarungsprincip zu fassen: *) so würde dieselbe schwerlich jenem principwidrigen Scholasticismus verfallen sein, der auf der Dortrechter Kirchenversammlung eine abschließende kirchengesetzliche Grundlage und an Gisbert Voetius einen überscharfsinnigen Vertreter und Darsteller fand. Daß Gisbert Voetius den echt reformirten Satz: cogito ergo sum, des Cartesius auf's heftigste bekämpft, und dagegen auf's eifrigste Engelsmetaphysik getrieben hat, zeigt deutlich genug, wie schwer es während des scholastischen Rückschlages in der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts auch der reformirten Theologie geworden war, sich auf ihr wahres Wesen noch zu besinnen. **) Aber wie unabweislich sich das anthropologisch-subjektive Bedürfniß dennoch immer wieder geltend zu machen wußte, dafür legt der treffliche Coccejus mit seiner Schule das schlagendste Zeugniß ab. Ruht doch dessen ganzes System auf der innern Verzweiflung an der theologischen Tradition und Metaphysik! Wir vermögen Gott nicht zu erkennen, wie er an sich ist; wir sollen lediglich wissen, daß wir für Gott sind; das Gottesbewußtsein ist uns angeboren: das sind die demselben zu Grunde liegenden Sätze. Und wer, wie der sonst so gelehrte und scharfsinnige Heidegger in Zürich, die scholastische Methode der anthropologischen vorzog, mußte sich doch auch bald gefallen lassen, zu den Zurückgebliebenen gerechnet zu werden.***) Zu einer festen, von einem principiellen Einheitspunkte getragenen, Methode in der Entwicklung des dogmatischen Systems gelangte aber auch die reformirte Theologie auf dem bis dahin betretenen Wege nicht, und die lehrstückliche Eintheilungsart behauptete mit der lehrgesetzlichen Denkart zuletzt auch auf ihrem Gebiete bis zum völligen

*) Systema theologiae tribus libris adornatum, 1607 und 1615.

**) Während Calvin sich nicht einmal auf die Frage einlassen wollte: quid sit deus, beschäftigte sich Voetius auf's ernstlichste mit der Frage: an plures angeli possint esse in eodem loco, disputationes theologicae selectae, I., 252.

***) Heidegger (medulla medullae 3, 16) stellte nicht nur die Frage auf: quid sit deus, sondern quod sit, quis sit et quid sit.

Umschwunge in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts die Herrschaft.

Die Auflösung des herkömmlichen Systems.

§. 17. Die Systeme der alt-protestantischen Dogmatik sind theils an ihrer methodologischen Principwidrigkeit, theils an ihrer metaphysischen Unlebendigkeit gescheitert und dem Verfalle entgegengegangen. Die während der letzten Hälfte des siebzehnten und der ersten des achtzehnten Jahrhunderts öfters wiederholten Versuche, das dogmatische Lehrgebäude an philosophische Lehrsätze, theils aus der cartesianischen, theils aus der leibnitz-wolfischen Schule anzulehnen, sind darum auch nicht etwa blos als Experimente dogmatisirender Eklektiker, sondern als Arbeiten ernsterer Denker zu würdigen, welche das Bedürfniß nach höherer principieller Begründung der Wahrheiten des Christenthums, als die herkömmliche kirchliche Lehrweise darbot, auf die Nothwendigkeit der Aufstellung von neuen dogmatischen Grunderkenntnissen führte. Das Erforderniß, den dogmatischen Inhalt vor Allem aus dem menschlichen Selbstbewußtsein zu entwickeln, machte sich immer dringender geltend; und so mißverständlich die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und geoffenbarten Religion auch war, so war mit derselben doch die bahnbrechende Einsicht gewonnen, daß die Religion zunächst eine rein menschliche Thatsache und nicht eine theologische Hypothese ist. So hat ein trefflicher Schüler des Coccejus, Burmann, unseres Wissens zuerst das religiöse Bewußtsein als eine nothwendige Funktion des menschlichen Geistes erkannt, fast in derselben Art, wie die leibnitz-wolfischen Theologen die natürliche Religion als die unentbehrliche Brücke betrachteten, welche zu der geoffenbarten hinüberführt. *) Zwar konnte gerade die letztere Unterscheidung eine durchgreifende Umgestaltung des dogmatischen Lehrgebäudes nicht zur Folge habin. Die natürliche und die geoffenbarte Religion ruhten nämlich doch nicht auf einer und derselben Wurzel; sie waren nebeneinander, aber nicht ineinander da; man konnte von der

*) Burmann synopis theologiae 1, de religione et theologia bemerkt: Fluit religio ex ipsa Dei hominisque natura — inde religio necessaria et naturalis rationis sequela est, atque adeo datur religio naturalis, quam confirmat naturalis omnium populorum consensus. Einen ähnlichen Weg geht Heidanus, corpus theologiae, 1, de theologia et scriptura. Man vergl. auch noch Baumgarten, evangelische Glaubenslehre, I, 12 f., 74 f.

einen zu der anderen wohl hinübergelangen, aber die Frage blieb unerledigt: ob, was natürlich, denn nicht auch in einem gewissen Sinne geoffenbart, ob, was geoffenbart, von einer anderen Seite angesehen, nicht auch wieder natürlich sei? Mit jener Unterscheidung war unvermeidlich in das System der Dogmatik ein Dualismus hineingetragen, der übrigens zum Widerspruche auffordern, als ungelöstes Problem das Nachdenken reizen und eine fruchtbare Quelle gründlicherer Erforschung der Heilswahrheit werden mußte.

Man kann sagen: das alte dogmatische System löste sich eben so sehr selbst auf, als es auch wieder aufgelöst wurde. Es löste sich selbst auf, weil es den Selbstwiderspruch allmälig immer unverholener in seinen Inhalt aufnahm: das Denken und die gedankenlose überlieferte Voraussetzung neben und miteinander. Es ward aufgelöst: theils durch den Pietismus der Schule Speners, welcher zwar der wissenschaftlichen dogmatischen Arbeit großentheils fremd blieb, aber von frommen Anregungen aus auf Wiedergeburt des Herzens und eine vom heiligen Geiste erfüllte Subjektivität drang, und weder mit den einzelnen traditionell ausgedüftelten Schulbegriffen, noch der kunstmäßig wohlgegliederten Architektonik des ganzen älteren Systems mehr etwas anzufangen wußte: theils durch den Rationalismus der Schule Kants, welcher, indem er gegen den theologischen Dogmatismus die Rechte des vernünftigen Subjekts zur Geltung brachte, im Grunde nur die Kehrseite des Spener'schen Pietismus war. Der Spener'sche Pietismus löste die hergebrachte Dogmatik von Seite des frommen Gefühls, der Kant'sche Rationalismus von Seite des doctrinellen Intellektualismus auf, beide in einem Punkte übereinstimmend, daß die höchste Wahrheit im Christenthume nicht ein dem Menschen Fremdes bleiben, sondern ein seinem Geiste Eigenes in sein Inneres bewußt Aufgenommenes, daß sie seine geistige und sittliche Selbsterrungenschaft werden muß.

Die Kant'sche Kritik hat das große Verdienst, die wissenschaftliche Grundlage des metaphysischen Dogmatismus zuerst durch Aufstellung einer neuen Erkenntnißtheorie erschüttert zu haben. Ist ihre Grundvoraussetzung wahr; haben die menschlichen Erkenntnisse einen blos subjektiven Inhalt; kann das Unbedingte selbst niemals Gegenstand einer Erfahrung werden: dann haben auch alle Lehrsätze, welche über Gegenstände aufgestellt werden, die jenseits des subjektiven Erkenntnißgebietes

liegen, nicht den geringsten Sinn und nicht den mindesten Werth. Daß Kant dennoch sogenannte transcendentale Ideen: die Idee Gottes, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit der Seele aufstellte, das war von dem Standpunkte der Kritik aus nicht mehr folgerichtig. Diese Ideen haben zwar keine metaphysische Geltung, sondern sind Postulate der praktischen Vernunft. Allein sie haben dafür ihren Urspung in einer moralischen Nothwendigkeit genommen. Giebt es wirklich eine moralische Weltordnung, so nöthigt uns — nach Kant — die Annahme einer solchen auch zur Aufstellung jener Ideen, weil ohne deren Mitwirkung der moralische Weltzweck unerreichbar wäre. Nun ist dem Geiste des Menschen die moralische Autonomie in der Form des kategorischen Imperativs ja wirklich immanent, so daß durch die Macht dieser subjektiven, aber um desto gewisseren, Thatsache die Vernunft gezwungen wird, wenn auch nur auf dem Wege transcendentaler Hypothesen, einen speculativ-idealen Unterbau für dieselbe zu schaffen.

Es ist somit einleuchtend, daß auch Kant die dualistische Ansicht im Grunde seines Systems noch zurückbehalten, den kritischen und dogmatischen Faktor nicht wirklich versöhnt hat. Die moralische Gesetzgebung des kategorischen Imperativs und die Vernunfthypothesen der transcendentalen Ideen liegen in seiner Weltanschauung eben so unvermittelt neben einander, als in derjenigen der leibnitz-wolfischen Theologen die natürliche und die geoffenbarte Religion. Und dazu gesellt sich noch der Widerspruch, daß Kant Religion postulirt, ohne ihr im Zusammenhange seines Systems eine vernünftige Stelle anweisen zu können. Kann und soll der Mensch die höchste sittliche Aufgabe aus seiner eigenen Kraft und ohne alle Rücksicht auf religiöse Motive vollziehen, wozu Kant so dringend ermahnt, weßhalb bedarf es dann noch der Religion, die in diesem Falle nur ein unnützes Anhängsel bildet? An diesem ungelösten widerspruchsvollen Dualismus ist denn auch der Rationalismus eben so sehr wie die alt-hergebrachte Dogmatik wissenschaftlich zu Grunde gegangen. Er war unfähig, sein System aus einem religiösen Lebensprincipe zu begründen und zu entwickeln. Indem er auf Moralität drang, predigte er Religion und räumte doch wieder ein, daß neben der Moralität Religion nur ein Luxusartikel sei. Die dogmatischen Lehrbücher der rationalistischen Schule ver-

halten sich deßhalb auch gegen die wesentlich religiöse Substanz des Christenthums vorherrschend negativ und kritisch und nähren sich von der Polemik gegen das abgeschöpfte Fett der überlieferten Kirchenlehre. Wo sie mit Mäßigung und ohne produktive Tendenz auftreten, behalten sie die lehrstückliche Methode bei und häufen dogmengeschichtlichen Stoff, um ihn in seiner Widervernünftigkeit aufzuzeigen; *) wo sie dagegen den Anspruch auf dogmatische Neubildung erheben, da rathen sie an, „den stolzen und einseitigen Namen eines Theologen aufzugeben", und weisen der Dogmatik die Aufgabe zu, „die Uebereinstimmung der Religion mit dem wesentlichen Zwecke der Vernunftexistenz darzulegen."**) Von einer systematischen Darstellung der Wahrheit des Heils kann auf diesem Standpunkte schon deßhalb nicht mehr die Rede sein, weil es auf demselben keine Heilsbedürfnisse und keine Heilsinteressen, sondern nur noch Vernunftbedürfnisse und Vernunftinteressen gibt. Unstreitig ist der Rationalismus auf heilsgeschichtlichem Gebiete deßhalb eine große Verirrung. Und doch hat das System des überlieferten metaphysisch-dogmatischen Lehrbegriffs sich ihm gegenüber völlig ohnmächtig erwiesen. Und der sogenannte Supranaturalismus, der sich aufs neue an die herkömmliche Methode der loci theologici anschmiegte, hat dem Rationalismus um so weniger Widerstand zu leisten vermocht, als er ihm in der Regel zur Hälfte Recht gab, um zur anderen Hälfte Recht für sich zu behalten.***) Der Rationalismus hatte dagegen die Stärke der Consequenz für sich, wenn er keinen dogmatischen Inhalt gelten lassen wollte, außer dem, welcher aus Vernunftideen sich herleiten ließ. Und wie sehr er auch in dieser Voraussetzung irrte: dennoch hat er durch folgerichtige Geltendmachung derselben in einem Punkte wenigstens ein unbestreitbares Verdienst um das System der Dogmatik erworben. Er hat nämlich mit jeder dogmatischen Methode gründlich gebrochen, die anderwärts als in dem Selbstbewußtsein des Menschen ihren Anfang nehmen

---

*) Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evang.-luth. Kirche. A. 4. 1838. Wegscheider, institutiones theol. christ. dogmaticae, 8. ed. 1844.

**) Tieftrunk, Censur des christl. protestantischen Lehrbegriffs, 1, 179.

***) Ein schlagendes Beispiel dieser supranaturalistischen Halbheit ist Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik, herausgegeben von Berger.

wollte. Daß er vor Allem auf das eigenthümliche Wesen des Menschen, auf den menschlichen Geist zurückgegangen ist, und von ihm, als der ursprünglichsten Thatsache religiöser Erfahrung aus, zu Gott zu gelangen suchte: dieser aus Gründen, welche wir später werden näher kennen lernen, sachlich durchaus mißlungene Versuch des Rationalismus ist sein wahres und unbestreitbares formelles Verdienst um die Weiterbildung des Systemes der Dogmatik.

Die systematische Behandlung der chr. Dogmatik seit Schleiermacher.

§. 18. Den tiefgreifendsten Umschwung in der systematischen Behandlung der Dogmatik hat in neuerer Zeit Schleiermacher, den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, als einen für ihn nicht mehr vorhandenen, hinter sich lassend ausgeübt.*) Während er die formelle Errungenschaft der rationalistischen Methode festhielt, daß die Dogmatik von dem Selbstbewußtsein des Menschen ihren Ausgang nehmen müsse, suchte er sich dagegen von dem substanziellen Mangel der rationalistischen Denkweise, welche den heilsgeschichtlichen Inhalt durch den kritischen Sieb des vernünftigen Denkens rinnen ließ, frei zu halten. Deßhalb ging er auf die kirchliche Ueberlieferung, für welche der Rationalismus kein Verständniß mehr hatte, in anerkennender, wenn auch freiester Weise wieder zurück. Allein dieses vermittelnden Bestrebens ungeachtet blieb sein dogmatisches System vom heilsgeschichtlichen Standpunkte aus dennoch unbefriedigend. Die Dogmatik ist ihm vorzugsweise eine Beschreibung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, und zwar in zwiefacher Weise: theils wie es vor dem Gegensatze in jeder christlich frommen Erregung vorausgesetzt wird und mit enthalten ist, theils wie es nach dem Gegensatze durch diesen bestimmt ist. Es ist ein großer Fortschritt über den rationalistischen beschränkt moralistischen Ideenkreis hinaus, daß Schleiermacher in seiner Dogmatik das fromme Selbstbewußtsein beschreiben will und den darin enthaltenen Gegensatz anerkennt, nicht nur wie er in dem einzelnen Subjekte, sondern wie er in der menschheitlichen Gesammtheit sich thatsächlich vorfindet und seiner Lösung entgegengeführt werden soll. Aber dennoch fehlt

*) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, zwei Bände, 3. A.

dieser Dogmatik ein unentbehrlicher Faktor. Das menschliche Selbstbewußtsein wird in seinen verschiedenartigen frommen Erregungen und Zuständen mit großer Schärfe, Feinheit und Kunst der Beobachtung und Darstellung beschrieben. Aber von einer persönlichen Selbstmittheilung des absoluten göttlichen an das menschliche Selbstbewußtsein ist im Systeme nirgends die Rede. Die Dogmatik ist bei Schleiermacher ein System frommer menschlicher Lebens-Erregungen und Zustände; sie ist aber in Wirklichkeit ein System göttlicher in die menschlichen Lebenszustände und menschheitlichen Lebensentwicklungen aufgenommener Thatsachen. Sie besteht nicht nur aus Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, sondern ebensowohl aus Thatsachen des lebendigen Gottes. Daß die göttlich-objektive Seite der Wahrheit des Heils in dem dogmatischen Systeme Schleiermachers zurücktritt und in der Form persönlicher Heilsmittheilung Gottes gar keine Stelle hat: das ist seine Schwäche. Daß die menschliche Seite des Heilsbewußtseins mit einer bisher nicht dagewesenen Kunst dogmatischer Darstellung darin entwickelt worden ist: das ist sein unsterbliches Verdienst. Es ist nicht mit Unrecht in neuerer Zeit bemerkt worden, daß jede Bearbeitung der Dogmatik, welche nicht an den von Schleiermacher wieder aufgenommenen anthropologischen Ausgangspunkt anknüpft, keine Aussicht auf wissenschaftlichen Erfolg habe. Nur ist dabei nicht zu vergessen, daß Schleiermacher nur aufs neue den von den reformirten Dogmatikern längst betretenen Weg, freilich in höchst eigenthümlicher Weise, wieder eingeschlagen hat. Wenn daher Marheineke die trinitarische Eintheilung zu Grunde legt und die Religion — im Widerspruche mit den bahnbrechenden Entdeckungen der neueren Philosophie und Theologie — als Selbstoffenbarung Gottes faßt;*) wenn Martensen das System der Dogmatik in verwandter Anschauung eine „Entwickelung der ökumenischen Trinität" sein läßt;**) wenn Liebner, Thomasius, Hahn den

*) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 2. A. 1827. Aehnlich Daub in seinen Theologumena, in seinen Vorlesungen über den Plan der Theologumena und zu vgl. noch seine letzte Schrift: die dogmatische Theologie jetziger Zeit u. s. w.

**) Die christliche Dogmatik, §. 58.

Versuch gemacht haben, von metaphysisch christologischen Voraussetzungen aus einen dogmatischen Neubau aufzuführen*): so lassen wir zwar diesen mit Ernst und Eifer unternommenen, mit Geist und Scharfsinn ausgeführten, Versuchen alle Gerechtigkeit widerfahren und sind weit entfernt, ihre derzeitige Bedeutung zu unterschätzen: können aber dennoch eine wesentliche Förderung auf dem Wege der endlichen Lösung der dogmatischen Aufgabe im Großen und Ganzen in denselben nicht erblicken. Trinitarische Vorstellungen und christologische Lehrsätze beruhen nicht auf einer unmittelbaren Thatsache des Selbstbewußtseins, sondern enthalten immer herkömmliche Schulbegriffe, welche der theologischen Metaphysik früherer Jahrhunderte angehören. Die Aufgabe der Dogmatik ist aber gegenwärtig die, von den scholastisch-traditionellen Lehrbestimmungen auf unmittelbar in dem religiösen Selbstbewußtsein begründete Grunderkenntnisse zurückzugehen. Werden jene Lehrbestimmungen von vorn herein als nach ihrem Heilsinhalte nicht weiter zu erweisende dem System der Dogmatik zu Grunde gelegt: so wird sich im besten Falle nur wieder ein formell scharfsinnig erneuertes scholastisches Lehrgebäude aus ihnen heraus gestalten, welchem die heilsthatsächliche lebendige Wurzel fehlt.

An Schleiermacher hat sich mit Geist und Liebe K. Hase angeschlossen; er hat seine an wohlverarbeitetem dogmengeschichtlichem Stoffe reiche Dogmatik nach Schleiermachers Vorgang ebenfalls entschieden auf die anthropologische Grundlage gestellt. Wenn er aber als das Wesen der Menschheit „die aus dem Endlichen zu erschaffende Unendlichkeit" bezeichnet und die Religion von der bloßen Kraft zu sein ausgehen läßt, so tritt schon in diesen Sätzen der Mangel an einer specifischen Heilsvoraussetzung in unverkennbarer Weise hervor**). Unter allen

*) Liebner: die christliche Dogmatik aus dem christologischen Princip dargestellt 1, 1; Thomasius, Christi Person und Werk, Darstellung der evang. luth. Dogmatik vom Standpunkte der Christologie aus Bd. I. und II., 2. A.; Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. A. 1, 155. Hahn theilt die christliche Glaubenslehre in vier Theile: Theologie, Anthropologie, Soteriologie und die Lehre von der Kirche ein. Der vorherrschend christologische Ausgangspunkt ist 1, 153 angedeutet.

**) Evangelische Dogmatik, 4. A., 36. f. S. 39: „Die Religion wie das Leben geht aus von der bloßen Kraft zu sein."

derzeitigen Dogmatikern hat Keiner mit einem gleichen Aufwande von neuen und originellen, wenn auch nicht immer wissenschaftlich verarbeiteten, Ideen und Gesichtspunkten, wie J. P. Lange, das System der Dogmatik darzustellen versucht. Er hat es gethan von der Tiefe und dem Ernste der Ueberzeugung durchdrungen, daß es mit den aus der früheren Zeit hergebrachten Methoden ein Ende habe, und daß mit dem Restauriren veralteter Lehrgebäude nichts mehr geschafft sei. Mit richtigem Blicke hat er auch seinen dogmatischen Ausgangspunkt in dem menschlichen Geistesleben genommen. Dagegen kann die Zertheilung des Systems in philosophische, positive und angewandte Dogmatik schon deßhalb nicht gebilligt werden, weil es dadurch unmöglich wird, die Wahrheit des christlichen Heils von einem Gesichtspunkte aus zusammenfassend darzustellen. Auch sind Widersprüche mit der anthropologischen Grundvoraussetzung von einer solchen Methode beinahe unzertrennlich, wie denn auch in der positiven Dogmatik das Wesen Gottes vor dem Wesen des Menschen abgehandelt und das Gottesbewußtsein nicht mehr aus dem menschlichen Selbstbewußtsein hergeleitet wird.*) Dogmatische Darstellungen, welche, wie diejenigen von A. Schweizer und Ebrard, zunächst den Zweck haben, dem confessionellen Sonderbewußtsein zu dienen, haben die geschichtliche Berechtigung, an frühere Methoden, dieselben formell verbessernd, anzuknüpfen. So ist denn der erstere auf die reformirte Föderalmethode zurück gegangen, indem er die Vorstufen der Offenbarungsreligion von der erlösenden Offenbarungsreligion selbst unterscheidet.**) Der letztere hat, mehr im Anschlusse an die vorföderalistische Methode, die Gottesidee, d. h. die Idee der Ehre und Verherrlichung Gottes, zu seinem dogmatischen Ausgangspunkte gewählt und als die Wahrheit des Heils die Verklärung Gottes in der Welt darzustellen gesucht: erstens, insofern Gott der Ursprung alles Zeitlichen; zweitens, insofern er in die Zeit durch die Thatsache der Erlösung eingetreten ist; drittens, insofern

---

*) Die positive Dogmatik zerfällt denn auch bei Lange, Christliche Dogmatik, Thl. II. in 1) Theologie oder ideale Christologie, 2) Soteriologie oder reale Christologie, und 3) Pneumatologie oder universale Christologie.

) Die Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche, 2 Bde.: 1) **theologia naturalis oder **foederis gratiae oeconomia ante legem et sub lege; 2) theologia revelata** oder **foederis gratiae oeconomia post legem sive evangelica.**

er in der Zeit die Erlösung vollendet hat*). Wesentlich anthropologisch auf Grund des Schleiermacherschen Religionsbegriffes ist der dogmatische Ausgangspunkt von Nitzsch, wenn auch in dem, durch Ursprünglichkeit christlicher Gedankenbildung aus der Schriftquelle und durch Tiefe und Fülle darin niedergelegter persönlicher Heilserfahrung, ausgezeichneten Werke der anthropologische Ausgangspunkt später in eine überwiegend theologische Ausführung übergeht.**) Beachtenswerth, wiewohl in Folge der herrschenden restaurativen Strömung zu wenig beachtet, ist der Versuch von Rückert, die Theologie, worunter er die systematischen Fächer der Dogmatik und Ethik vorzugsweise versteht, an Schleiermacher anknüpfend, aus den Grundthatsachen des Selbstbewußtseins abzuleiten, jedoch die Darstellung der Thatsachen der Heilsgeschichte, Schleiermachern ergänzend, damit zu verbinden. Wenn aber Rückert als die höchste Aufgabe der Theologie betrachtet, „den Begriff des Menschen zu gewinnen, dessen Wirklichkeit aus seinem Begriffe zu erkennen und mit seinem Begriffe zu versöhnen:" so ist leicht zu entnehmen, daß auf Grund eines solchen Systems die Seite der göttlichen Heilsmittheilung nicht zu ihrem Rechte kommen und deßhalb auch nicht die volle Wahrheit und Wirklichkeit des christlichen Heils zur Darstellung gelangen kann.***)

Die von uns befolgte Methode.

§. 19. Der gegebene kurze Ueberblick über die von verschiedener Seite unternommenen Versuche, das System der Dogmatik methodisch umzugestalten, bestätigt hinlänglich die Richtigkeit unseres Satzes, daß die Dogmatik, nachdem alle Methoden sich bisher so wenig als mustergültige bewährt haben, frei von den Fesseln über-

*) Christliche Dogmatik, 2 Bde. Ebrard selbst bemerkt in Betreff seiner Eintheilungsmethode: sie sei eben so sehr christologisch, als theologisch oder trinitarisch.

**) Die anthropologische Grundanschauung liegt in der Grundvoraussetzung des christlichen Bewußtseins. Vgl. System der christlichen Lehre, 6. A., §. 57: „Das System der christlichen Lehre hat allerdings seine Voraussetzung, aber keine andere, als das sich an der biblischen Vorstellung normirende und vom Geiste der Gemeine getragene christliche Bewußtsein." Das System selbst zerfällt in Agathologie (Lehre vom Guten, Gott), Ponerologie (Lehre vom Bösen) und Soteriologie (Lehre vom Heil).

***) Theologie, 2 Bde. Vgl. I, 3.

lieferungsmäßiger Methodik zu entwickeln und darzustellen sei. Der von uns eingeschlagene Weg vermeidet, so viel thunlich, die Mängel und Fehler der bisher betretenen. Wir haben uns offen darüber erklärt, daß unser dogmatisches System kein voraussetzungsloses ist. Wir haben uns aber auch ernstlich gehütet, irgend etwas vorauszusetzen, was bloße menschliche Fiktion oder Abstraktion ist. Wir haben die vorzüglichste Errungenschaft der deutsch-protestantischen Theologie, welche, schon im Reformationszeitalter gemacht, seit einem Jahrhundert als unverlierbarer Besitz angetreten worden ist, uns vor Allem angeeignet, und unsern Ausgangspunkt in dem menschlichen Selbstbewußtsein genommen. Das Heilsbedürfniß, ohne welches es auch keine Heilswahrheit und darum überhaupt keine Dogmatik geben kann, ist die Grundthatsache, welche wir zunächst anerkannt haben, und aus welcher die Thatsachen der Heilsmittheilung und der heilsgeschichtlichen Vollendung mit Nothwendigkeit sich ergeben. Denn ein Heilsbedürfniß, welches keine Aussicht auf vollkommene Befriedigung hätte, wäre ein schmerzlicher Wahn, kein wirkliches Bedürfniß. Damit aber, daß wir das menschliche Heilsbedürfniß, die göttliche Heilsmittheilung, die gemeindliche Heilsvollendung voraussetzen, gestehen wir von vornherein zu, daß die theologische Wissenschaft diese Thatsachen nicht hervorbringt, sondern einfach anzunehmen hat; sie sind also nicht ein durch die Vernunftthätigkeit erzeugtes Wissen, sondern beruhen auf einem durch die Erfahrung vermittelten Glauben. Sie sind unmittelbar dem menschlichen Selbstbewußtsein gegeben. Eben deßhalb ist das System der Dogmatik in seinem letzten Grunde nicht Wissenschaftslehre, sondern Glaubenslehre, und das Heil selbst ein Glaubensgegenstand. Aus demselben Grunde können auch jene allem dogmatischen Wissen vorausgegangenen Heilsthatsachen nicht im eigentlichen Sinne des Wortes bewiesen, d. h. sie können nicht aus einem noch höheren Wissen auf dem Wege des discursiven Denkens hergeleitet werden, weil sie selbst die oberste Quelle alles Wissens vom Heil sind. Dagegen ist dem Dogmatiker die Mühe keineswegs erspart, die thatsächliche Wahrheit des in ihnen liegenden Inhaltes nachzuweisen, und es läßt sich nicht läugnen, daß auf einen solchen Nachweis in den Systemen der Dogmatik die

erforderliche Mühe öfters nicht aufgewandt worden ist. Die Kategorieen: Religion, Gottesbewußtsein, Offenbarung u. s. w. werden gewöhnlich in sogenannten Prolegomenen zur Dogmatik sehr kurz abgehandelt, oder in Hülfssätzen aus philosophischen Systemen ohne Weiteres herübergenommen, im Allgemeinen aber als ein Stoff betrachtet, der eigentlich gar nicht in das dogmatische Lehrganze gehört. Es ist dies eine Folge des weitverbreiteten Vorurtheils, daß die Dogmatik lediglich heilsgeschichtliche Thatsachen zu ihrem Gegenstande habe, während ihre Aufgabe vielmehr darin besteht, die Wahrheit des Heils zur Darstellung zu bringen. Die Wahrheit des Heils läßt sich aber nimmermehr in der Form eines Systems darthun, wenn nicht vor Allem nachgewiesen ist, daß das Heilsbedürfniß, die heilsmittheilende Thätigkeit Gottes und die Heilsvollendung der Menschheit in Gott wirkliche Glaubenswahrheiten sind. Ueber diese primitiven Wahrheiten der Dogmatik, ohne welche es weitere auf dem dogmatischen Gebiete nicht giebt, kurzer Hand hinwegzuschreiten und sie in wenigen Worten abzufertigen, um sodann fast ausschließlich bei den abgeleiteten zu verweilen, die an jenen doch ihre schlechthinige Begründung haben: das ist ein nicht zu läugnender großer wissenschaftlicher Mangel. Die Principienlehre, oder der Nachweis der grundlegenden dogmatischen Voraussetzungen, ist daher auf unserem Standpunkte ein wesentlicher Theil des dogmatischen Systemes selbst; sie ist die unentbehrliche Grundlage, auf welcher allein ein standhaltender Bau dogmatischer Lehrausführung sich erheben kann.

In Gemäßheit unseres Satzes zerfällt der grundlegende Haupttheil in drei Unterabtheilungen. Zuvörderst gilt es die Quelle des menschlichen Heilsbedürfnisses aufzusuchen, die Religion in ihrer eigenthümlichen Wesensbeschaffenheit darzulegen und irrthümliche Beschreibungen derselben zurückzuweisen. Das System der Dogmatik hat seine tiefsten Wurzeln im Religionsbegriffe; ist der dem Systeme zu Grunde gelegte Religionsbegriff falsch, so leidet das ganze System an einem unverbesserlichen Fehler. Eine gründliche Revision des Religionsbegriffes thut gegenwärtig außerordentlich Noth. Das Bedürfniß nach einer sorgfältigen Untersuchung der zweiten Quelle der Dogmatik, der Quelle der göttlichen Heilsmittheilung, hängt damit aufs ge-

nauste zusammen. Der Offenbarungsbegriff muß in seinem nothwendigen Zusammenhange mit dem Religionsbegriffe ebenfalls einer eingehenden Prüfung unterworfen werden. Wenn Calvin zu seiner Zeit in seinem „christlichen Unterrichte" den drei ersten Büchern die trinitarische Trilogie zu Grunde legte, so war dies damals ganz in der Ordnung, denn Niemandem kam es damals in den Sinn, daß das Mysterium der Trinität eines anthropologischen Nachweises fähig oder bedürftig sei. Wenn dagegen neuere Dogmatiker ihr dogmatisches System ohne Weiteres auf trinitarische Voraussetzungen bauen, so handeln sie mit einer Naivität, zu welcher in den wissenschaftlichen Zeitumständen keine thatsächliche Berechtigung mehr liegt. Sie lassen mit Unrecht außer Acht, daß Schleiermacher den letzten Paragraphen seiner christlichen Glaubenslehre aus dem dogmatischen Bewußtsein seiner Zeit herausgeschrieben hat, und daß dieses Bewußtsein, wenn auch für den Augenblick künstlich zurückgedrängt, doch noch immer dasjenige der großen Mehrzahl ist. Sie übersehen, daß Aussagen über Thatsachen der göttlichen Selbstmittheilung im Systeme der Dogmatik so lange nur die Geltung von unwissenschaftlichen Behauptungen haben können, als nicht aus der Wesensbeschaffenheit der göttlichen mittheilenden Thätigkeit selbst in ihrem Verhältnisse zur menschlichen, aneignenden aufgezeigt ist, daß sie möglich, und daß sie nothwendig sind. Endlich darf auch die dritte Quelle der Dogmatik, die Quelle der in Gott sich vollendenden Heilsgemeinschaft, sich nicht länger im Systeme der Dogmatik einer schärferen Untersuchung entziehen. Die Lehre von der Ueberlieferung ist innerhalb der protestantischen Dogmatik immer ziemlich kurz abgethan, und sehr wenig im Zusammenhange mit den beiden andern dogmatischen Hauptquellen, mit der Religion und der Offenbarung, beleuchtet worden. Die Dogmatiker trugen unverkennbar nach verschiedenen Richtungen hin eine gewisse Scheu, über diesen Punkt grundsätzlich sich auseinanderzusetzen, die sich jetzt dadurch straft, daß in neuester Zeit der Ueberlieferung protestantischerseits eine Bedeutung beigelegt werden will, welche ein trauriges Zeugniß von der herrschenden dogmatischen Verwirrung in Principienfragen in sich schließt. Daher ist es gewiß hohe Zeit, auch über diesen Punkt genauere dogmatische Grundbestimmungen aufzustellen.

Der zweite lehrausführende Hauptheil des dogmatischen

Systems schließt sich in unmittelbarer Folge an den ersten an. Aus den Quellen des Heils fließt die Erkenntniß der heilsgeschichtlichen Thatsachen, und die Wahrheit der letzteren kann nur unter der Bedingung nachgewiesen werden, daß über die Zuverlässigkeit der Quellen, aus denen sie geschöpft werden, kein Zweifel herrscht. Die erste heilsgeschichtliche Thatsache, welche die Dogmatik zu entwickeln hat, ist die gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen, oder die Sünde, welche jedoch nur unter der Bedingung richtig dargestellt werden kann, daß das Wesen des Menschen in seinem Verhältnisse zu dem Wesen Gottes richtig dargestellt wird, so daß die christliche Gotteslehre der Hauptsache nach in diesen Theil fällt. Die Hauptquelle für die dogmatische Erkenntniß der Thatsache der Sünde ist das menschliche Heilsbedürfniß in der Religion. Die zweite von der Dogmatik darzulegende heilsgeschichtliche Thatsache ist die durch Jesum Christum vollzogene Erlösung; diese kann nur unter der Bedingung richtig dargestellt werden, daß die Wesensbeschaffenheit der Person Jesu Christi in ihrem Verhältnisse zu Gott und zu der Menschheit richtig dargestellt wird. Die Hauptquelle für die dogmatische Erkenntniß der Erlösung ist die göttliche Heilsmittheilung in der Offenbarung. Die dritte heilsgeschichtliche Thatsache endlich, deren Darstellung der Dogmatik obliegt, ist die Wiederherstellung der Menschheit in Gott; diese kann nur unter der Bedingung richtig dargestellt werden, daß das Wesen der Kirche und das Verhältniß derselben zum Reiche Gottes und zur Menschheit richtig dargestellt wird. Die Hauptquelle für die dogmatische Erkenntniß der Kirche ist die in Gott sich vollendende Heilsgemeinschaft, wie sie sich abspiegelt in der heilsgeschichtlichen Ueberlieferung.

Der dogmatische Beweis.

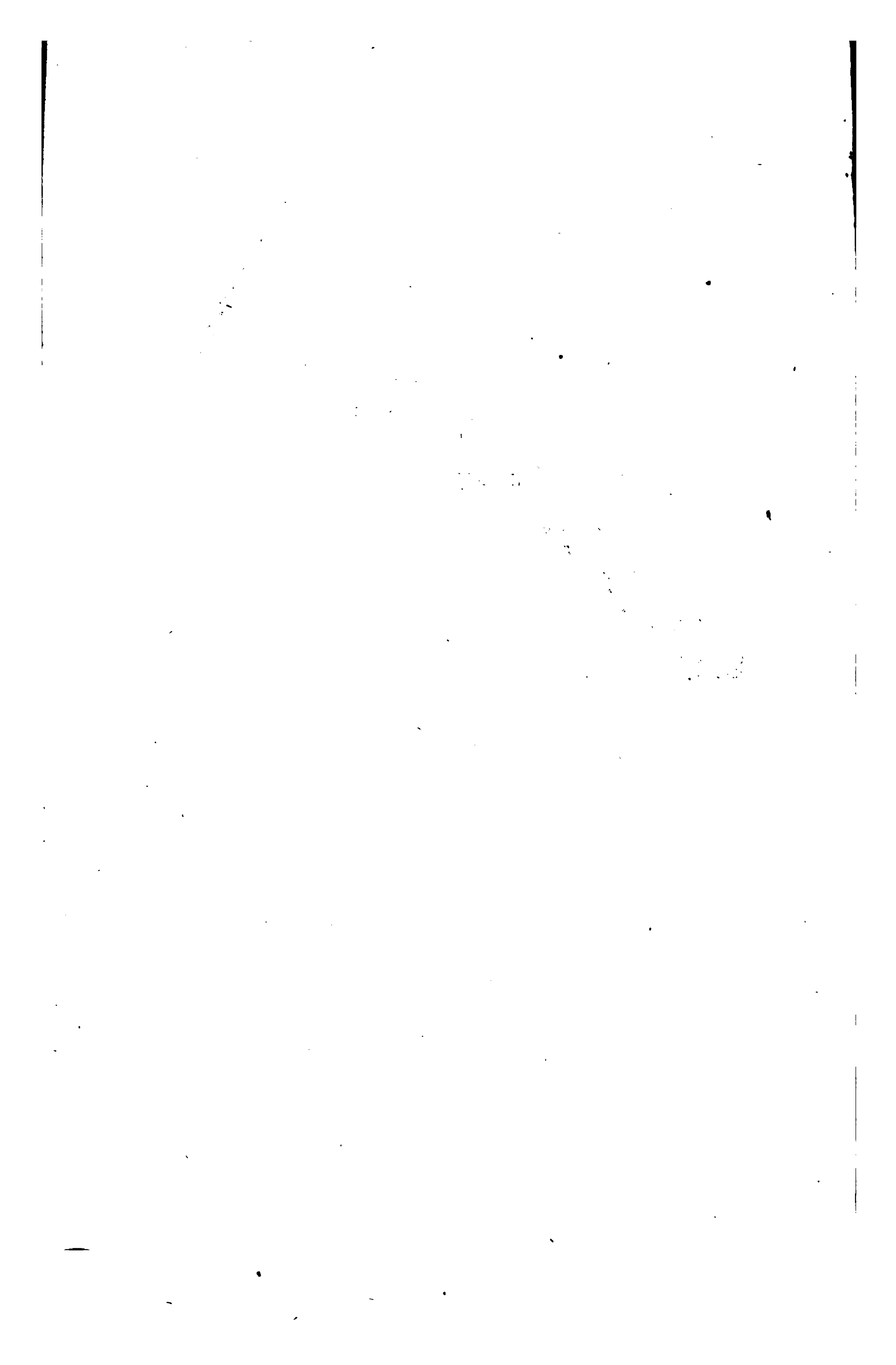
§. 20. Die Art und Weise des Nachweises dieser heilsgeschichtlichen Thatsachen aus den heilsgeschichtlichen Quellen wird, wie unser Satz zum Schlusse bemerkt, als s. g. dogmatischer Beweis bezeichnet. Aus unserer bisherigen Erörterung ergiebt sich, daß der dogmatische Beweis auf eine dreifache Art und Weise geführt werden muß. Die Wahrheit einer Heilsthatsache ist vor Allem erweislich aus dem religiösen Bewußtsein, d. h. es muß nachgewiesen werden, daß, was als Heilsthatsache geltend gemacht werden will, einem wirklichen menschlichen

lichen Heilsbedürfnisse entspricht, und also nicht blos in einer gelehrten Fiktion oder metaphysischen Hypothese seinen Ursprung genommen hat. Eine angebliche Heilsthatsache, deren Angemessenheit aus einem Bedürfnisse des religiösen Bewußtseins gar nicht nachweisbar ist, ist als eine bloße gelehrte Meinung anzusehen, und hat für die Dogmatik darum keinen eigentlichen Werth. Die Wahrheit einer Heilsthatsache ist aber zweitens auch erweislich aus einer göttlichen Selbstmittheilung an die Menschen, wobei insbesondere zu zeigen ist, daß dem Menschen oder der Menschheit wirklich neue Heilskraft aus dem absoluten Wesen Gottes zugeflossen ist, die ihr nicht zugeflossen ist, noch zufließen konnte aus ihrem eigenen Wesen. Endlich ist die Wahrheit einer Heilsthatsache auch noch aus der fortschreitenden heilsgeschichtlichen Entwicklung der christlichen Gemeinschaft erweislich. Jedoch nur in dem Falle, wenn es dem Dogmatiker aufzuzeigen gelingt, daß die heilsgeschichtliche Ueberlieferung wirklich einen durch göttliche Geisteseinwirkung erzeugten Fortschritt des christlichen Heilslebens in sich darstellt, hat der von ihr aus geschöpfte dogmatische Beweis überzeugende Kraft.

Demzufolge werden sich für die Anwendung des dogmatischen Beweises folgende allgemeine Regeln ergeben. Erstens: kein Lehrsatz hat im ausführenden Theile der Dogmatik dogmatische Gültigkeit, wenn nicht erwiesen werden kann, daß die in ihm aufgestellte Wahrheit einem Bedürfnisse des religiösen Bewußtseins entsprungen ist. Zweitens: ein Lehrsatz ist als ein dogmatisch gültiger auch dadurch erweislich, daß die in ihm aufgestellte Wahrheit als eine einer thatsächlich erfolgten göttlichen Selbstmittheilung entsprechende dargethan wird. Drittens: ein dogmatischer Lehrsatz erhält dogmatische Gültigkeit noch dadurch, daß sich aufzeigen läßt, wie die in ihm aufgestellte Wahrheit ein Entwicklungsmoment im Heilsleben der Menschheit bildet. Viertens endlich: ein Lehrsatz erhält um so größeres dogmatisches Gewicht, aus je mehreren Heilsquellen die Wahrheit desselben erweislich ist.

Der christlichen Dogmatik erster Theil.

Von den Erkenntnißquellen des christlichen Heils.



Erstes Hauptstück.

Von der Religion.

Siebentes Lehrstück.

Die Herleitung der Religion aus Vernunft und Willen.

*Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. A. — Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung, 1792. — *Bouterweck, die Religion der Vernunft, Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie, 1824.

Die Religion ist weder eine Aeußerung der Vernunft, noch eine Aeußerung des Willens.

§. 21. Daß die Religion eine Aeußerung des menschlichen Geistes sein muß, und somit der Sphäre des Geistlebens in eigenthümlicher Weise angehört, das geht schon daraus hervor, daß bis jetzt in keinem Thierleben auch nur die geringste Spur von religiösen Funktionen hat entdeckt werden können.

Der Religionsbegriff der orthodox-kirchlichen Schule

Nicht darüber also, ob die Religion eine Geistesäußerung sei, sondern nur darüber, welchem Organe des Geistes die religiöse Funktion zugewiesen werden müsse, kann sich unsere nachfolgende Untersuchung erstrecken. Diejenigen Geistesorgane, welche die Thätigkeit des Selbstbewußtseins, wie es an sich ist, vermitteln, sind Vernunft und Wille, so daß es schon aus diesem Grunde nicht zu verwundern ist, wenn von mehrfacher Seite die Religion

bald als eine Aeußerung der Vernunft, bald als eine Bethätigung des Willens, bald auch als beides zugleich betrachtet worden ist. Unser Lehrsatz sagt hiegegen aus, daß die Religion keine Aeußerung der Vernunft ist, was uns nun genauer zu erweisen obliegt.

So unwahrscheinlich es klingt, so unzweifelhaft ist es, daß die Dogmatiker der alt-orthodoxen, insbesondere der lutherisch-confessionellen Schule, die religiöse Thätigkeit ihrem Wesen nach als Vernunftthätigkeit aufgefaßt haben, allerdings ohne im Mindesten sich einen deutlichen Begriff von ihrer Auffassung entworfen, oder über die Consequenzen derselben Klarheit verschafft zu haben. An einem grundsätzlich klaren Einblicke in ihre Auffassungsweise waren sie schon dadurch gehindert, daß sie den Umfang der religiösen Funktion möglichst beschränkten und nur die allgemeine Vorstellung von einem höchsten weltregierenden Wesen unmittelbar daraus herleiteten.*)

Wie wenig aber auch die älteren Dogmatiker darauf bedacht sein mochten, über das Wesen der religiösen Thätigkeit eine deutliche und zusammenhängende Vorstellung zu gewinnen: immerhin mußten sie dieselbe in einem bestimmten Organe des Geistes vorgehen und durch dasselbe vermittelt werden lassen. Und eben hierbei ergab sich die auffallende Thatsache, daß, aller gering-

*) Die Voraussetzung einer religio naturalis neben der religio revelata schließt schon das Zugeständniß in sich, daß die Vernunft, welcher jene zugewiesen wurde, auch religiöses Organ sei. Calov nennt (systema I., 358) die Vernunft geradezu das instrumentum apprehendens der Religion, Quenstedt (systema 1, 38) das principium quo, vermittelst dessen die cognitio passiva der übernatürlichen Dinge, also der Offenbarung, vor sich geht. Auch Gerhard ist der Ansicht, daß die Vernunft als solche dem Glauben der Kirche nicht widerstreitet; der Widerstreit ist nach seiner Meinung erst durch den Sündenfall eingetreten, und er schreibt sogar der gefallenen Vernunft (Loci, ed. Cotta, II., 371) aliqualis dei notitia zu. Bei reformirten Dogmatikern kommt es nicht selten vor, daß sie ohne Weiteres die Religion als cognitio dei innata definiren, und die Vernunft als Organ der religiösen Thätigkeit bezeichnen, wie z. B. Heidegger (med. medullae, 1, 2) bemerkt: theologia naturalis est sermo de deo ex natura sola ratione dictante institutus. Daher die spätere, bei orthodoxen und supernaturalistischen Dogmatikern immer häufiger wiederkehrende, Beschreibung der Religion als des modus cognoscendi (et colendi) Deum.

schätzenden Urtheile über die gänzliche Unfähigkeit der Vernunft zu religiösen Entscheidungen ungeachtet, welche so oft von den älteren Dogmatikern ausgesprochen wurden, dieselbe Vernunft ihnen dennoch als dasjenige Geistesvermögen erschien, welches als Vehikel zur Aufnahme der religiösen Wahrheit dient. Nicht nur galt die Vernunft ihnen als religiöser Sinn, in welchem das Gottesbewußtsein seinen Ursprung nimmt, sondern auch als religiöses Organ, von welchem der Lehrinhalt der positiven Offenbarungsreligion angeeignet wird. Wie wenig ihnen jener Sinn auch bedeutete, und wie wenig sie geneigt waren, einen besondern Werth auf die Thätigkeit dieses Organes zu legen, dennoch hätten sie bei einer nur einigermaßen eingehenden Prüfung ihres Religionsbegriffes nothwendig auf den unauflöslichen Widerspruch stoßen müssen, der in ihrer Annahme einer religiösen Vernunftthätigkeit lag. Nachdem überdies noch durch die Concordienformel kirchengesetzlich promulgirt war, daß der menschliche Geist als solcher seit dem Sündenfalle für das Göttliche absolut todt, daß auch nicht die geringste Erregungsfähigkeit zu religiösem Leben in ihm selbst zurückgeblieben sei, daß er in dieser Beziehung lediglich wie ein Stein, ein Block, wie Koth sich verhalte*): so war überhaupt nicht mehr denkbar, wie nach solcher totaler Zerrüttung irgend ein religiöses Organ in der menschlichen Persönlichkeit zurückgeblieben sein sollte. Folgerichtiger Weise müßte auf diesem Standpunkte das thatsächlich nicht mehr vorhandene religiöse Organ erst durch das Wunder der Bekehrung in den Menschen neu hineingeschaffen werden, in welchem Falle freilich der bedenklichen Frage nicht auszuweichen wäre: weßhalb ein solches Wunder nur mit wenigen und nicht mit allen Menschen sich ereigne? Und immer wäre auch unter dieser Voraussetzung die Frage noch nicht erledigt, weßhalb gerade die, so schwerer Vergehungen angeklagte, Vernunft

*) S. meinen Artikel „Concordienformel" in Herzogs Real-Encyclopädie, und meinen „Unionsberuf" 371 f. Daß S. D. II, 9 der **humana ratio** oder dem **naturalis intellectus hominis obscura aliqua notitiae illius scintillula, quod sit Deus**, zugeschrieben wird, beweist nicht das Gegentheil, wie Dr. Baur gegen Möhler (Tüb. Zeitschrift, 1834, 3, 141 f.) meinte. Denn S. D. 11, 12 heißt es hinsichtlich des **naturalis intellectus**, es fehle ihm **omnis aptitudo, capacitas et facultas in rebus spiritualibus aliquid boni et recti ex semetipso cogitandi, intelligendi, inchoandi, volendi etc.**

von den Dogmatikern als Organ des Heilmittels auserkoren worden sei? In der Thatsache, daß sich bei weitaus den meisten strengkirchlichen Dogmatikern in irgend einer Form die Annahme von einem angebornen religiösen Vermögen im grellen Widerspruche mit dem kirchlichen Systeme vorfindet, liegt unstreitig ein der abstracten Lehrbildung durch die Macht der concreten Wirklichkeit abgedrungenes höchst merkwürdiges Zugeständniß, mit welchem stillschweigend eingeräumt war, was die spätere Forschung erst unter heftigem Widerspruche und Widerstande siegreich behauptet hat, daß der menschliche Geist als solcher ein ursprüngliches Verhältniß zu Gott hat und daß es mithin ein von den Kundgebungen der geschichtlichen Offenbarung unabhängiges Gottesbewußtsein im Menschen giebt.

Ist die in diesem Zugeständnisse enthaltene Collision mit dem kirchlichen Systeme bei den älteren Dogmatikern unzweifelhaft eine unbewußte gewesen, so läßt sich eine ähnliche Naivität ihren jüngeren Nachfolgern doch kaum mehr zutrauen. Wenn z. B. Thomasius der menschlichen Persönlichkeit als solcher (wie sie jetzt durch die Sünde bestimmt ist) das Vermögen zuschreibt, Gott zu erkennen, sich für seinen Willen zu bestimmen und ihn ins Herz aufzunehmen, wenn er ihr als solcher den Besitz von „Gottesbewußtsein, sittlicher Freiheit und Lebensgemeinschaft mit Gott" nachrühmt*): so mag man sich solcher Concessionen zwar von Herzen freuen; wie jedoch dieselben mit den Bestimmungen der Concordienformel vereinbar sein sollen, welche die menschliche Persönlichkeit als solche in religiöser Beziehung für eine Salzsäule erklärt**): das ist nicht wohl einzusehen und am wenigsten zu begreifen, wie man einerseits sich in voller Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre zu befinden wohlgemuth versichern kann, während andererseits auch nicht einmal der Versuch gemacht wird, den groben Widerspruch, der sich zwischen der eigenen und der kirchlichen Lehrbildung herausstellt, einigermaßen zu vermitteln oder doch minde-

---

*) Christi Person und Werk I, 1. A., 134 f., 228. Vgl. 2 A., 162 f.

**) Sol. Decl. II, 20: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi, ac statuae vita carenti quae neque oculorum, oris, aut ullorum sensuum cordisve usum habet.

stens zu verschleiern*). Nur ein Denken, welches durch jahrelange Pflege des Zusammendenkens unauflöslicher Widersprüche sich daran gewöhnt hat, immer auf's neue wieder Sichselbstwidersprechendes begrifflich in einander zu fügen, kann bei solchen Unvereinbarlichkeiten sich behaglich fühlen und am Ende noch gar folgenden Satz für eine rettende dogmatische That halten: „Bei einer totalen und wirklichen Erstorbenheit des menschlichen Geistes für das Göttliche sei die formale (?) Receptivität und Reactivität (?) für göttliche Einwirkung dennoch nicht verloren gegangen!"**)

Wenn nun aber, wie vorhin erwähnt, die kirchlich-orthodoxen Dogmatiker in der Regel die Vernunft als das Organ eines Kleinsten von angeborner religiöser Selbstthätigkeit betrachteten, so entsteht die weitere Frage, wie sie denn zu der stillschweigenden Voraussetzung gekommen sind, die religiöse Funktion für eine Aeußerung der Vernunftthätigkeit zu halten? In der Regel erblicken sie in der Vernunft dasjenige Vermögen des Geistes, durch welches die Erkenntniß des endlichen Seins mit seinen Erscheinungen und Thatsachen vermittelt wird. Wie nun darüber hinaus die Vernunft auch noch dazu gelange, eine, wenn auch noch so dürftige, Erkenntniß von dem absoluten Sein und dessen Selbstmittheilungen und Offenbarungen zu gewinnen und zu gewähren, diese Frage ist an die alten Dogmatiker von Niemandem gerichtet worden und sie selbst würden sich auf dieselbe auch wohl schwerlich zu einer auf den Grund gehenden Antwort haben bereit finden lassen. Um so weniger dürfen wir einer solchen ausweichen. Sie lautet dahin: die Vernunft ist ganz und gar kein religiöses Vermögen. Daß sie dies nicht ist, das erhellt aus ihrem eigenthümlichen Wesen und der Natur ihrer Bestimmung innerhalb des menschlichen Geistes.

Die älteren Dogmatiker hatten ganz Recht, wenn sie in der Vernunft dasjenige Vermögen des Geistes erblickten, vermittelst dessen dieser der endlichen Welt und ihrer Erscheinungen und That-

*) Was würden wohl die scharfen und kräftigen Denker, welche die Concordienformel entworfen, zu der „göttlichen Idee des Menschen" (!), und der „psychologischen Trias" des Herrn Dr. Thomasius gesagt haben, und welches repudiamus und damnamus wäre wohl stark genug gewesen, um ihren Abscheu vor dergleichen Ultra-Pelagianismus auszudrücken?

**) Thomasius, a. a. O., 2. A., 274.

sachen in ihrem Verhältnisse zu ihm und untereinander sich bewußt wird. Die wesentliche Thätigkeit der Vernunft ist das Denken und Erkennen, und die höchste Bestimmung derselben, den endlichen Naturzusammenhang und die disseitige Weltordnung so zu denken und zu erkennen, wie sie in Wirklichkeit sind. Das Ziel alles Denkens und Erkennens nämlich ist das Wissen, d. h. ein der Wirklichkeit vollkommen congruentes Bewußtsein von dem Sein. Alles Wissen kommt nun durch das Denken in der doppelten Form des Urtheils und des Begriffs zu Stande, in der ersteren, wo von einem Gegenstande seine besonderen Merkmale unterschieden, in der letzteren, wo die besonderen Merkmale eines Gegenstandes in die Einheit einer Vorstelluug zusammengefaßt werden. Alles Denken ist ein geistiges Bilden; das Wissen ein geistiges Nachbilden, welches dem Urbilde adäquat ist. Alles Bilden ist im Weitern ein Begrenzen; adäquat begrenzt nachbilden läßt sich nur selbst Begrenztes, d. h. Endliches. Darum ist ein adäquates, d. h. wahres Wissen, nur von Endlichem, von Natur und Welt möglich. Demzufolge ist das Wissen auch nicht identisch mit dem Sein, sondern lediglich nur das Abbild desselben im menschlichen Selbstbewußtsein. Das Denken ist mithin ein Versuch, im Selbstbewußtsein die Wirklichkeit der Welt, sei es im Einzelnen, sei es im Ganzen, nachzubilden, und das Wissen ist das Gelungensein dieses Versuchs.

Ist diese Beschreibung der Vernunftthätigkeit, wie sie es von unserem Standpunkte aus sein muß, richtig, so ergiebt sich von selbst, daß die Vernunft als dasjenige Geistesorgan, welches sich auf die Erkenntniß des endlichen Naturzusammenhanges und der disseitigen Weltordnung bezieht, welches die endliche Welt im Selbstbewußtsein abbildet, nicht Organ der religiösen Thätigkeit sein kann. Das für die religiösen Funktionen bestimmte Organ des Geistes muß ein Bewußtsein des Unendlichen haben; die Vernunft dagegen vermittelt dem Bewußtsein lediglich die Bezogenheit des Geistes auf das endliche Sein. Mithin hat die kirchlich-orthodoxe Schule allerdings geirrt, wenn sie der Vernunft, sei es auch in noch so beschränktem Maße, das Vermögen zuschrieb, des Unendlichen sich bewußt werden zu können. Dieser Irrthum hat sich denn auch an dem überlieferten Systeme der kirchlichen Dogmatik in ganz besonderer Weise gerächt. War die

Vernunft einmal in irgend einer Form als religiöses Organ anerkannt: so war die religiöse Thätigkeit damit auch zugleich zu einer Funktion des endlichen Erkennens herabgesetzt. In einem dunkeln Gefühle der von hier aus entspringenden Gefahren hat die ältere Dogmatik die Vernunft zur Erkenntniß der geoffenbarten Heilswahrheiten für unfähig erklärt. Erst an dem Punkte, wo die religiöse Thätigkeit der Vernunft ein Ende nahm, sollte die heilvermittelnde der Offenbarung den Anfang nehmen. Mit diesem anscheinend beruhigenden Auswege war jedoch die principielle Schwierigkeit selbst keineswegs überwunden. Denn nur um so mehr galt es jetzt, die Frage zur Entscheidung zu bringen: welches Organ des Geistes es denn sei, vermittelst dessen die geoffenbarten Heilswahrheiten aufgenommen und angeeignet werden, wenn die Vernunft als solche hiezu gänzlich untüchtig war? Vom Standpunkte der damaligen dogmatischen Wissenschaft aus ließ sich ein solches Organ freilich nicht entdecken, und es fand sich daher kein anderes Auskunftsmittel, als der durch den heiligen Geist erleuchteten Vernunft jene Funktionen zu übertragen, welche der noch unerleuchteten mit gutem dogmatischen Gewissen nicht übertragen werden konnten.*)

Allein auch diese Unterscheidung zwischen erleuchteter und unerleuchteter Vernunft löst die principielle Schwierigkeit nicht. Denn selbst die vom h. Geiste erleuchtete Vernunft hört in Folge der Erleuchtung nicht auf, Vernunft zu bleiben und in der Begrenzung ihrer eigenthümlichen Befähigung und Bestimmung, wenn auch je nach dem Maße ihrer Erleuchtung desto irrthumsfreier,

---

*) J. Gerhard, loci, II, a. a. O. Distinguendum inter rationem hominis nondum renati et rationem hominis regeniti. Illa fidei mysteria judicat stultitiam, haec vero, quatenus talis, iisdem non obluctatur. Bemerkenswerth ist, daß Hollaz (examen, 66—68) bereits geradezu die Frage aufwirft: estne ratio humana principium theologiae? Er bestreitet, daß die Vernunft principium fundamentale der Theologie sei und definirt sie als die facultas hominis intellectiva, quae, collustrato lumine verbi divini, est subjectum recipiens, seu cognoscens veritates theologicas. Dann wird eingeräumt, daß die sogenannten articuli mixti (vgl. das neunundzwanzigste Lehrstück) non solum ex revelatione, verum etiam ex lumine naturae (rationis) constant. Endlich weit über Gerhard hinaus wird zugegeben: ratio recta, continens se intra limites objecti sui, non contradicit mysteriis fidei.

zu verharren. Wenn auch die erleuchtete Vernunft es unternimmt, sich in Beziehung zum Unendlichen zu setzen und desselben bewußt zu werden, so wird sie dadurch nicht zu einer unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Absoluten befähigt, sondern vermag dieses lediglich in der durch das Denken vermittelten endlichen Form zu erkennen; sie muß sich in Urtheil oder Begriff von dem Unendlichen ein endliches und darum incongruentes Bild entwerfen. Die Lehrsätze der Dogmatik selbst sind ein solches in die endliche Form Hineingebildetsein unendlichen Inhaltes. Es ist daher augenscheinlich, welch' ein großer Mißgriff der kirchlich-orthodoxen Schule es war, die Sätze ihres dogmatischen Systems für Religion, und die Zustimmung der erkennenden Vernunftthätigkeit für Frömmigkeit zu halten.*) Sie folgte zwar einem richtigen Gefühle, wenn sie läugnete, daß die heilsgeschichtlichen Wahrheiten durch Vernunftthätigkeit erzeugt werden. Sie bestritt mit Recht die Befähigung der Vernunft, über die Glaubwürdigkeit jener Wahrheiten das letzte entscheidende Urtheil abzugeben; allein indem sie zu gleicher Zeit bemüht war, jene Wahrheiten in der Form, in welcher sie dieselben auf dem Wege der Urtheils- und Begriffsbildung zu einem Lehrbegriffe zusammengestellt hatte, als unbedingter Zustimmung bedürftige Heilssubstanz zur Geltung zu bringen, brachte sie eben der Vernunft, welche sie sonst verdammte, die glänzendste Huldigung dar. Wie wenig Grund übrigens zu der Annahme, daß die Frömmigkeit von der Zustimmung zum kirchlichen Lehrbegriffe abhängig sei, vorhanden war, das bewies am einleuchtendsten die tägliche Erfahrung. Wenn das Wesen der Religion in dem correkten Wissen von einem Systeme dogmatischer Lehrsätze bestände, dann müßte unstreitig derjenige am meisten Religion besitzen, welcher am schärfsten zu

*) Aus diesem Mißgriffe sind Definitionen des Religionsbegriffes, wie die folgenden, entsprungen: Bei Hollaz (examen, 43): nomine religionis christianae comprehenduntur credenda et agenda homini — peccatis corrupto, aeternam salutem adepturo; bei Heidegger u. A.: Religion sei recta verum Deum rite cognoscendi et pie colendi ratio (med. med. 11, 4); bei Reinhard (System der christl. Moral. Einl. §. 6): „Religion sei der Inbegriff von Wahrheiten, welche die rechte Erkenntniß und Verehrung Gottes betreffen, oder mit anderen Worten: der Unterricht von Gott als dem Urheber aller vernünftigen Wesen, auch ihrem höchsten Gesetzgeber, Meister und Vergelter."

denken vermöchte: eine glückliche Fassungskraft und eine in den Zusammenhang dogmatischer Gedankenentwicklung leicht eindringende Combinationsgabe würde das ächteste Siegel sein, welches der religiöse Mensch an seiner Stirne trüge; der scharfsinnigste und gelehrteste Theologe wäre nothwendig auch der tiefsinnigste und bewährteste Christ. Daß es sich hiermit anders verhält, dafür bedarf es nicht erst eines Beweises.

Der Religionsbegriff der rationalistischen Schule.

§. 22. Der erste Theil unseres Lehrsatzes ist jedoch nicht nur gegen die Vertreter der kirchlich-orthodoxen, sondern eben so sehr gegen die Anhänger der rationalistischen Schule gerichtet. Wenn jene die Vernunft ohne klares Bewußtsein und im Widerspruche mit ihren obersten Grundanschauungen als religiöses Organ behandelt haben, so hat dagegen der Rationalismus mit vollem Bewußtsein und im Zusammenhange mit seinen Grundüberzeugungen die Religion als eine Aeußerung der Vernunftthätigkeit betrachtet. Es ist das unbestrittene Verdienst Kants und seiner Schule, diesen Standpunkt mit sittlichem Ernste und strenger Folgerichtigkeit zur Geltung gebracht zu haben. Die Kant'sche Schule erblickt in der Vernunft überhaupt das Vermögen der Ideen, insbesondere der religiösen Ideen, Gott, Unsterblichkeit u. s. w. Hier wäre derselben nun vor Allem obgelegen, den Nachweis zu liefern, daß die Vernunft die religiösen Ideen ursprünglich aus sich erzeugt, nicht aber erst anderswoher empfängt und in ihr System der Welterkenntnisse hineinbildet. Sie hat diese Beweisführung nicht einmal versucht, obwohl Kant mit seinem großen instinktiven Wahrheitssinne die Ahnung davon in sich getragen hat, daß die Vernunft nicht das die religiösen Ideen unmittelbar hervorbringende Vermögen ist. Bezeichnend hat er nämlich die Vernunftideen als „Hypothesen" beschrieben und eindringlich davor gewarnt, eine transcendentale Hypothese, die im Grunde ein „reines Gedankending" sei und deren Möglichkeit niemals erwiesen werden könne, als Erklärungsgrund für wirkliche Erscheinungen zu gebrauchen.*) Wenn er sodann erst von der Basis der sogenannten praktischen Vernunft, d. h. des dem menschlichen Geiste immanenten moralischen Vermögens, aus auf die Aner-

*) Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre I, 3.

kennung der religiösen Ideen drang, so enthielt eben dieser Rückzug von dem Gebiete des theoretischen Erkennens auf das des praktischen Sollens das mittelbare Zugeständniß, daß die Vernunft als Denkvermögen nicht religiöses Organ sein könne. Die Vernunft mag zwar wohl „einen letzten Erklärungsgrund fordern, ohne welchen das Fortschreiten im Wissen unmöglich sein würde" *); allein dieser letzte Erklärungsgrund findet sich nicht in ihr selbst als ein ihr immanenter vor, d. h. als erkennendes Vermögen ist sie nicht die unmittelbare Bezogenheit des menschlichen Geistes auf Gott. Dasselbe wichtige Zugeständniß, wenn auch in ganz anderer Form, ist ebenfalls in dem — von dem Kant'schen anscheinend so wesentlich verschiedenen — Hegel'schen Religionsbegriffe enthalten. Wenn Hegel die Religion als ein Wissen von Gott und daß Gott ist beschreibt: so versäumt er nicht hinzuzufügen, daß dieses Wissen ein vermitteltes sei, was nichts Anderes bedeuten kann, als daß Gott nicht auf unmittelbare Weise in der Vernunftthätigkeit gegenwärtig und wirksam ist.**) Das Wesen der religiösen Thätigkeit besteht nun aber umgekehrt gerade darin, daß sie eine ursprüngliche ist und ein unmittelbares Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott begründet. Da ein solches zu begründen, wie die Vertreter der Vernunftreligion indirekt selbst zugestehen müssen, der Vernunft nach ihrer Wesensbeschaffenheit unmöglich ist: so kann sie auch nicht eigentlich religiöses Organ sein.

Die Bestimmung der Vernunftthätigkeit geht, wie wir vorhin gezeigt, auf Vermittelung des menschlichen Geistes mit dem endlichen Naturzusammenhange und der diesseitigen Weltordnung auf dem Wege des Denkens und zum Zwecke des Wissens. Vermittelst der erkennenden Vernunft wird die Welt in das Selbstbewußtsein hineingebildet, so daß dieses dadurch ein vielseitiger Spiegel der Dinge und Erscheinungen, der Ursachen und Wirkungen, der Ordnungen und Entwickelungen der Welt wird. Und doch hört das Selbst-

*) H. Ritter, System der Logik und Metaphysik II, 485.

**) Vorlesungen über die Religionsphilosophie I; 88. In der Phänomenologie des Geistes ist die Beschreibung der Religion noch eine theilweise andere. Die Vernunft ist hier nur ein Moment in der Religion, sie selbst die Vollendung des Geistes, 631.

bewußtsein in diesem Bildungsprocesse keinen Augenblick auf, sich als Geist von Natur und Welt zu unterscheiden, wovon es sich in seiner nach innen gerichteten Unendlichkeit und in seiner Bezogenheit auf das Absolute auch absolut unabhängig weiß. Eben deßhalb, weil die Vernunft dasjenige Vermögen des menschlichen Geistes ist, welches die endliche Ordnung der Dinge zu begreifen und zu beurtheilen die Bestimmung hat, kann sie nicht zugleich auch das Vermögen sein, welchem das Unendliche jeden Augenblick unmittelbar gegenwärtig und bewußt sein soll. Unmittelbar ist ihr daher lediglich die Idee der Welt, nicht aber die Idee Gottes gegeben. Die Idee der Welt, als der Totalität und des Inbegriffes des endlichen Seins, ist die höchste unter den Ideen der Vernunft. Läßt sich die Vernunft verleiten, außerdem auch noch religiöses Vermögen sein zu wollen, so begeht sie damit nicht nur eine Anmaßung, sondern sie bringt auch vermöge ihrer Wesensbeschaffenheit unmöglich ein anderes Resultat zu Stande, als daß sie die Totalität des endlichen Seins für das höchste Sein, und mithin die Welt für absolut erklärt, eine Consequenz, auf welche die reine Vernunftthätigkeit in allen Systemen, welche der Vernunft religiöse Funktionen zuschreiben, mit unvermeidlicher Nothwendigkeit hinführt.

So sicher es nun aus den angeführten Ursachen ist, daß die Vernunft als dasjenige Geistesvermögen, welches das Selbstbewußtsein mit der Welt vermittelt, nicht das religiöse Organ sein kann: so sehr bedarf doch auch die Thatsache, daß von zwei entgegengesetzten Richtungen aus dieselbe als religiöses Organ betrachtet wird, da sie keine blos zufällige sein kann, einer genügenden Erklärung. Die Vernunftthätigkeit, als eine die Welt und den Zusammenhang ihrer Erscheinungen bewußt nachbildende, steht allerdings in keiner unmittelbaren Beziehung zu dem Absoluten; sie ist vielmehr, nach dem treffenden Ausspruche des Apostels, der Geist des Menschen, welcher weiß, was in dem Menschen ist*) und hat, nach einem bezeichnenden Worte Schellings, in ihrer unmittelbaren Natürlichkeit zu allem Göttlichen nur ein äußeres und formelles Verhältniß.**) Allein irgend ein Verhältniß

*) 1. Cor. 2, 11.

**) Sämmtliche Werke, philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie 1, 2, 260.

zu dem Göttlichen hat sie dennoch. Indem sie nämlich die Erscheinungen und Ordnungen der Natur und der Welt zu begreifen und den Grund derselben zu erforschen bemüht ist, gelangt sie auf diesem Wege zuletzt zu einem Punkte, wo es mit ihrem Begreifen und Erforschen ein Ende hat, wo ein durchaus Unbegriffenes und Unbegreifliches sich vor ihrem Denken wie ein unermeßlicher Abgrund aufthut. Von diesem großen Unbekannten, diesem geheimnißvollen X giebt es für sie keine Möglichkeit der Erfahrung mehr; denn erfahren kann sie nur, was sie nach vorangegangener sinnlicher Anschauung im Begriffe und Urtheile nachzubilden vermag*). Von dem, was nicht mehr in den Formen des Raumes und der Zeit erscheint, sondern über aller sinnlichen Erfahrung hinausliegt, von dem Ewigen und Absoluten vermag sie der Natur der Sache nach weder ein Urtheil noch einen Begriff, d. h. kein Bild mehr, hervorzubringen; denn geistige Bilder, oder Urtheile und Begriffe, kann es eigentlich nur von dem geben, was in sinnlicher Existenzform vorhanden ist. Ein Bild, welches die Vernunft mit Hülfe der erkennenden Thätigkeit sich von Gott entwirft, ist daher nothwendig dem Wesen Gottes ungleich, nicht wirklich damit übereinstimmend; und zwar schon aus dem Grunde, weil das Wesen Gottes unendlich, Vernunftbegriffe endlich sind. Dagegen gelangt die Vernunft auf dem Wege ihrer welterkennenden Thätigkeit, je weiter sie in der Erforschung und Durchdringung des Weltganzen vorschreitet, um so entschiedener zu der Erfahrung, daß der letzte Grund des endlichen Seins nicht in ihr selbst liegt. Eben deßhalb, weil sie, zuletzt an einem Unbegreiflichen angekommen, vor einem unendlichen Räthsel stehen bleiben muß, weil sie dann ihre totale Unfähigkeit einsieht, das Wesen der Welt aus deren Erscheinungen zu erklären, gelangt sie auf dem Wege des syllogistischen Denkens mit Nothwendigkeit zu der substantiell inhaltslosen Vorstellung des Absoluten, zu einer blos hypothetischen Idee von Gott, die ohne alle sachliche Realität ist. Sie forscht nach den letzten Gründen der endlichen Dinge; in ihrer eigenen Unmittelbarkeit kann sie jedoch nur die Spiegelbilder des endlichen

*) Daß die Vernunftthätigkeit die sinnliche Anschauung zur nothwendigen Bedingung hat, ist von Kant unwiderleglich dargethan in seiner transcendentalen Elementarlehre, Kritik der reinen Vernunft, 1, 1 ff.

Seins, aber nicht das Wesen des Ewigen finden. Ueber diese unausfüllbare Kluft hilft ihr nun formell die logische Thätigkeit hinaus; sie zieht über die ihrem eigenen Wesen durch Natur und Welt gesetzte Schranke hinaus eine Schlußfolgerung auf ein Wesen, welches jenseits der Natur und Welt und alles sinnlich Erscheinbaren als dessen absoluter Grund existiren muß, das für sie aber doch nicht wesenhaft ist, weil sie zu ihm in keiner persönlich realen, sondern nur in einer logisch formalen Beziehung steht, weil es nicht ursprünglich in ihr, und sie nicht gegenwärtig in ihm lebt.*)

Der Vernunft kommt demgemäß als einem wesentlich welterkennenden Vermögen ein blos formales Verhältniß in Beziehung auf Gott zu. Wenn sie, die Welt geistig nachbildend zu erkennen

*) Kant sah mit bewundernswerthem Scharfblicke ein, daß ein von der Vernunft erschlossener Gott keine Realität beanspruchen kann. „Ich behaupte, sagt er (Kritik der reinen Vernunft, Elementarl. II, Abth. 2, 2, 3, 7), daß alle Versuche eines blos speculativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Principien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zu Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überhaupt keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes (der Vernunft) sind von immanentem Gebrauche; zu der Erkenntniß eines höchsten Wesens aber wird ein transcendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu aber unser Verstand (unsere Vernunft) gar nicht ausgerüstet ist." — Durch den Vernunftschluß auf die Idee Gottes, sagt Kant, werde unsere Erkenntniß gar nicht erweitert, „denn dieses Wesen (Gott) wird uns in der Idee und nicht an sich selbst zu Grunde gelegt — ohne etwas darüber auszumachen, was der Grund dieser Einheit, oder die innere Eigenschaft eines solchen Wesens sei, auf welchem als Ursache sie beruhe. — Die Vernunft giebt nicht einmal die objective Gültigkeit eines solchen Begriffs an die Hand. — Die Supposition der Vernunft von einem höchsten Wesen als oberster Ursache ist blos relativ zum Behuf der systematischen Einheit der Sinnenwelt gedacht und ein bloßes Etwas in der Idee, wovon wir, was es an sich sei, keinen Begriff haben. — Man verkennt folglich die Bedeutung dieser Idee, wenn man sie für die Behauptung, oder auch nur die Voraussetzung einer wirklichen Sache hält." Einem solchen Gott gegenüber hat der Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffes" nicht gerade Unrecht, wenn er von ihm sagt (65, 3. A.): „Er ist ein leerer Begriff, ein Schatten, ein Popanz, aber nicht, was die ächte Religion zu allen Zeiten von ihrem Gott gewollt hat, ein lebendiger Gott."

bemüht, deren letzten Grund in derselben nicht mehr zu erkennen im Stande ist: dann entsteht in ihr das substanzlose und formell incongruente Bild, oder die hypothetische Idee des Unendlichen, von der es jedoch in der Vernunft keine Möglichkeit einer wirklichen Erfahrung giebt, und in Beziehung auf welche, da wo es darauf ankommt, für sie mit dem Vollgehalt der persönlichen Ueberzeugung einzustehen, die Versuchung nahe liegt, sich mit einem sceptischen non liquet auszuhelfen.*)

Der Religionsbegriff des röm. Katholicismus.

§. 23. In seiner zweiten Hälfte sagt unser Lehrsatz aus, daß die Religion auch keine Aeußerung des Willens sei. Die Vorstellung, daß die Religion nicht nur ein Erkennen, sondern auch ein Thun sei, und insbesondere in der Befolgung der kirchlich vorgeschriebenen Gebote bestehe, findet sich bei älteren Lehrern der christlichen Kirche ziemlich allgemein vor, ist aber in Folge des Gewichtes, welches von den protestantischen Theologen seit der Reformation auf den Besitz der reinen Lehre gelegt wurde, von der Theologie des römisch-katholischen Bekenntnisses aufs neue und mit verstärktem Eifer geltend gemacht worden. Aus diesem Grunde giebt es auch vom Standpunkte des römischen Katholicismus aus kein stärkeres Merkmal der Irreligiosität, als wenn den

*) Kant, a. a. O., Methodenlehre 1, 2: „Für den Gegner (der Gottesidee) haben wir unser Non liquet in Bereitschaft.“ Man vgl. dagegen folgendes beherzigungswerthe Wort Schelling's, sämmtl. Werke, a. a. O., 1, 2, 568: „Ohne einen aktiven Gott (der nicht nur Object der Contemplation ist) kann es keine Religion geben — denn diese setzt ein wirkliches, reales Verhältniß des Menschen zu Gott voraus — sowie auch keine Geschichte, in der Gott Vorsehung ist. Daher es innerhalb der Vernunftwissenschaft keine Religion, also überhaupt keine Vernunftreligion giebt. Am Ende der negativen Philosophie habe ich nur mögliche Religion, nicht wirkliche, nur Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ Sieht man am Ende der Vernunftwissenschaft Vernunftreligion, so liegt hierin eine Täuschung. Die Vernunft führt nicht zur Religion, wie denn auch Kant's theoretisches Resultat ist, daß es keine Vernunftreligion giebt. Daß man von Gott nichts wisse, ist das Resultat des ächten, jedes sich selbst verstehenden Rationalismus.“ Darum ist Bretschneider's Beschreibung (rel. Glaubenslehre, 20): „Die Vernunft ist das Vermögen das Vollkommene zu erkennen, und dessen unbedingten Werth zu fühlen“ (!) — die Beschreibung eines sich selbst nicht mehr verstehenden Rationalismus.

kirchlichen Geboten der Gehorsam verweigert wird, und umgekehrt ist der gehorsamste Sohn der Kirche auch der frömmste Christ.*) Obwohl auch die älteren protestantischen Dogmatiker die Religion nicht nur als modus cognoscendi, sondern ebenfalls colendi Deum beschrieben: so wurden sie dennoch vor der römisch-katholischen Vorstellungsweise durch den Umstand bewahrt, daß ihnen in der Besitzergreifung der reinen Lehre die religiöse Lebensbethätigung mit verbürgt war. Der Wille, aus dessen Antrieben das Thun entspringt, kann nun auch seiner Wesensbeschaffenheit und Zweckbestimmung nach ebenso wenig als die Vernunft ein Organ der religiösen Thätigkeit sein. Das Wollen, mag es ein auf das Innere bezogenes in der Form des Vorsatzes, oder ein nach außen gerichtetes in der Form der Handlung sein, ist seinem Wesen nach ebenfalls wie die Vernunft ein Bilden, jedoch nicht ein Nachbilden der Welt in den menschlichen Geist, sondern ein Sichhineinbilden des Geistes in die Welt. Hieraus aber folgt, daß die Willensthätigkeit der Natur der Sache nach noch weniger unmittelbar auf Gott bezogen ist, als die Vernunftthätigkeit. Vermöge der letzteren verharrt der Geist als denkender und erkennender in sich selbst und bildet die Welt in sein eigenes Wesen hinein, d. h. er bildet sich durch die Welt; und je ernstlicher er die Totalität des endlichen Seins zu erkennen bemüht ist, desto sicherer gelangt er, wenn auch mit dem demüthigenden Bewußtsein seiner Incongruenz, bis an die Grenze der Gottheit. Vermöge der Willensthätigkeit dagegen geht der Geist als zwecksetzender und handelnder aus sich selbst heraus und bildet sich in das Wesen der endlichen Dinge hinein, d. h. er bildet die

*) Vgl. Möhler, Symbolik, 6. A., 336: „Mit inniger Verehrung, Liebe und Hingebung umfaßt der Katholik die Kirche; dem Gedanken, sich ihr zu widersetzen, ihr zu widerstreben, widersetzt sich sein ganzes Inneres, widerstrebt sein tiefstes Wesen, und eine Trennung herbeizuführen, die Einheit zu lösen, ist ihm ein Verbrechen, vor dessen Größe seine Brust erzittert und seine Seele erbebt.“ Daher Peronne: (praelectiones theol. 1, 109): Infallibilitate freta Ecclesia ab exordio usque in praesens quotquot moliti sunt insurgere adversus doctrinam a se praedicatam et contumaces in suo sensu permanserunt, expulit e sinu suo, delevit ex censu filiorum suorum, abscidit uti ramos inutiles, ut rivulos venenatos, ne inficerent filios obsequentes doctrinae suae.

Welt durch sich; und je ernstlicher er die Totalität der Welt in ein Abbild seiner zu verwandeln bemüht ist, desto unerläßlicher wird es für ihn, an die Welt sich hinzugeben, um sie für sich zu gewinnen.

Von hier aus leuchtet ein, daß der Mensch im Zweckesetzen und Handeln niemals unmittelbar sich auf Gott beziehen kann, sondern immer zunächst nur auf die Welt. Um so irreleitender muß es nun auch sein, wenn die Thätigkeit des Willens für eine Aeußerung der religiösen Funktion erklärt wird. Je mehr unsere Willensrichtungen wie unsere Handlungen (innere und äußere) unmittelbar auf die Welt bezogen sein müssen: um so mehr muß das, was durch sie zu Stande kommt, ein in die Welt Hineingebildetes, ein, wenn auch noch so vergeistigter, Theil der Welt, unter allen Umständen also ein Endliches sein. Wohl sind unsere Handlungen das äußere Abbild unseres innern geistigen Lebens, und es läßt sich an jenen abnehmen, wie weit dieses an dem für sich geistlosen Material sich geistbildend zu bethätigen vermag. Aber das nach innen gerichtete, auf Gott bezogene, unendliche Leben des Geistes bleibt dabei verborgen, und es ist ein vergebliches Bemühen, aus dem äußern Erfolge auf den innern Grund der treibenden Gesinnung einen sicheren Schluß ziehen zu wollen. Darum giebt es auch keinen unbilligeren Maßstab für die Schätzung des wahren innern Werthes eines Menschen, als wenn derselbe blos nach dem äußern Erfolge seiner Handlungen beurtheilt wird. Schreiben wir einem Menschen, je nachdem er diese oder jene äußere Handlung verrichtet, Religion oder Irreligiosität zu: so sind wir der Gefahr einer doppelten Täuschung ausgesetzt: einmal für Religion zu halten, was alles eher als einen religiösen Beweggrund hat, oder da keine Religion zu finden, wo im verborgnen Heiligthume des Geistes ein ächt religiöser Beweggrund vorhanden war. In keinem andern Falle wird das wahre Wesen und die eigenthümliche Würde der Religion so sehr in Gefahr gebracht, der Mißachtung preisgegeben zu werden, als in dem, wenn die äußeren Ergebnisse des Handelns abgesehen von ihrer Verknüpfung mit den innerlich treibenden Beweggründen für Religion gehalten und als solche behandelt werden. Eine stehende Reihe von kirchlich vorgeschriebenen Bethätigungen wird in diesem Falle als Summe oder Inbegriff alles dessen gelten, was der

Mensch als religiöser Gott gegenüber zu leisten verbunden sei; je nachdem von jenen mehrere oder wenigere unerfüllt bleiben, je nachdem die Erfüllung mit geringerer oder größerer Virtuosität vor sich geht oder nicht, wird das Urtheil auf mangelhaftere oder vollkommnere Religiosität lauten; und doch bleibt die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß bei vollkommenster Leistung jede innere Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf Gott fehlt, bei unvollkommenster Leistung dagegen die volle innerliche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins vorhanden ist. Und die natürliche Folge außerdem ist, daß je mehr blos äußere Handlungen in ihrer Bezogenheit auf die Welt als religiöse Kundgebungen betrachtet werden: desto mehr die innere religiöse Geistesbestimmtheit, welche zu ihrer Vollkräftigkeit der äußeren Handlung nicht bedarf, in ihrer Bezogenheit auf Gott wird mit Gleichgültigkeit angesehen werden; daß je mehr die Religion als ein bloßes Thun aufgefaßt wird, desto weniger das, was wirklich Religion ist, das Verhältniß des menschlichen zum absoluten Geiste, noch als solche Werth zu behalten fortfahren wird. Aus der ruhenden Tiefe des Selbstbewußtseins wird auf dem gezeichneten Wege die Religion auf die Oberfläche der wechselnden Erscheinungen verpflanzt, und was als ein Leben aus und in dem Ewigen den Charakter vollendetster Innerlichkeit und unerschöpflicher Frische an sich tragen sollte, das gerinnt in dem unaufhörlich sich wiederholenden Einerlei der äußeren Handlung zu einer todten Masse kirchlichen Frohndienstes.*)

Der Religionsbegriff der Moralisten.

§. 24. Mit gleicher Entschiedenheit haben wir nun aber die Wahrheit unseres Satzes auch gegen diejenigen aufrecht zu erhalten, welche den Willen an sich oder den moralischen Willen für das religiöse Organ erklären, und, indem sie den problematischen Werth einer speculativen Vernunftreligion zugeben, nach dem Vorgange Kants auf dem Gebiete der sogenannten „praktischen Vernunft" das für die „reine" verlorene Terrain im Interesse ihrer religiösen Anschauung wieder zu erobern suchen. Die „Moralreligion" hat, nach Kants Ansicht, den eigenthümlichen Vorzug, unausweichlich auf den Begriff eines ewigen, allervollkommensten, vernünftigen Urwesens

*) Hierauf, aber auch nur hierauf, läßt sich anwenden, was Kant (die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 2. A., 255) „den Afterdienst Gottes in einer statutarischen Religion" nennt.

zu führen, während die Speculation das eingestandenermaßen nicht vermag.*) Das Wesen der Religion besteht hiernach darin, Gott als den „allgemein zu verehrenden Gesetzgeber für unsere Pflichten" anzusehen. Der Begriff der Gottheit entspringt — mit anderen Worten — aus dem Bewußtsein unserer moralischen Verpflichtung, und es gäbe demnach nur eine wahre Religion, die „rein moralisch" ist. Allein gleich beim ersten Schritt, den diese Vorstellung vorwärts thut, verwickelt sie sich in unauflösliche Widersprüche. Das moralische Gesetz ist dem menschlichen Geiste immanent, seine unbedingte Verbindlichkeit kündigt sich in der Form des kategorischen Imperativs, oder des absoluten Sollens an; es ist durchaus unabhängig von irgend einem religiösen Motive; der sittliche Wille des Menschen ist unbedingt autonomisch. Der Mensch soll und darf aus keinen anderen Beweggründen als aus moralischen, d. h. er soll nur aus Pflicht und darf niemals aus Neigung handeln.**) In der That begreift man gleich hier nicht, wozu denn der Mensch noch Gottes bedarf, wenn es unmoralisch ist, Gott zum Motive seiner Gesinnungen und Handlungen zu machen. In der Thatsache, daß der Mensch seiner innersten Bestimmung nach ein moralisches Wesen ist, soll nach Kant auch die Forderung eines moralischen Weltzweckes ausreichend enthalten sein. Diese Forderung führe nothwendiger Weise auf die Annahme einer verständigen Weltursache, eines gesetzgebenden Oberhauptes in einem moralischen Reiche der Zwecke, wodurch die Verwirklichung des höchsten Gutes allein möglich werde; und es sei also die Vernunft, welche vermittelst ihrer moralischen Principien zuerst den Begriff von Gott hervorgebracht habe.***) Religion ist nach Kant demzufolge Erkenntniß unserer Pflichten als göttlicher Gebote, und zwar (auf dem Gebiete der natürlichen Religion) muß ein jeder zuvor wissen, daß etwas Pflicht sei, ehebevor er es für ein göttliches Gebot anerkennen kann.†)

Wir wollen das Körnlein Wahrheit nicht verkennen, welches

---

*) Kritik der reinen Vernunft, Methodenlehre, 11, 2 (vom Ideal des höchsten Guts).

**) Kritik der praktischen Vernunft, 1, 1, 3, 2.

***) Kritik der Urtheilskraft, II, §. 86, s. besonders auch die Anmerkung.

†) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, viertes Stück, 1.

in dieser der Hauptsache nach grundfalschen Zurückführung des Religionsbegriffes auf das moralische Vermögen des menschlichen Subjektes liegt. Nicht nur ist von hier aus zur Zerstörung des Irrthums, daß das äußere Thun als solches schon religiös sei, allerdings beigetragen, sondern auch die Einsicht eröffnet worden, daß zwischen dem religiösen und sittlichen Faktor keine unauflösliche Entgegensetzung denkbar ist.*) Allein dieses Wahre kommt doch kaum in Betracht gegenüber dem schweren Irrthum, welcher die Moralität ohne Weiteres für den religiösen, den unmittelbar Gottesglauben erzeugenden, Faktor hält. Wenn Kant von der Voraussetzung ausgeht, daß das moralische Vermögen auf Gott führe: so hat er auch hier den incongruenten Gottesbegriff mit der unmittelbaren Gottespersönlichkeit verwechselt. In der sittlichen Funktion bezieht sich der menschliche Geist, nach der eigenen Annahme Kants, ebenso wenig als in der intellektuellen unmittelbar auf Gott, sondern unmittelbar nur auf sich selbst und auf die Welt. Das nämlich ist der Grund, weßhalb das sittliche Handeln nicht erst durch die Bezogenheit auf Gott sittlich zu werden braucht. Das dem Menschen immanente Sittengesetz Kants ist im Grunde nichts Anderes, als das wahre Wesen des menschlichen Geistes selbst, und der Kantsche Satz von der Autonomie des sittlichen Vermögens besitzt seinen eigentlichen Kernpunkt an der Vorstellung, daß der Mensch an seinem eigenen Geiste seine wesentliche oder absolute Wahrheit besitze, ohne daß er zur Ergänzung desselben Gottes als des absoluten Geistes bedürfte. Es ist daher eine durchaus widerspruchsvolle und durch nichts motivirte Forderung des scharfsinnigen Philosophen, wenn er den Menschen nöthigen will zu der Moralität, welche derselbe als absoluten Quellpunkt seiner persönlichen Vervollkommnung in sich trägt, noch die Religiosität, oder die Annahme eines allervollkommensten moralischen Welturhebers außerhalb des menschlichen Geistes, hinzuzufügen, zumal eingestandener-

*) Vgl. die richtige Bemerkung von C. Schwarz, das Wesen der Religion II, 42: „Das große historische Recht hat diese Stellung Kant's, daß einmal von der Sittlichkeit aus der ganze Bestand der Religion schonungslosester Beurtheilung unterworfen wird. Die Sittlichkeit hat die unbestreitbare Befugniß, solche Rechnungs-Abnahme anzustellen mit der Religion, wie umgekehrt von dieser aus das kritische Maß an die sittlichen Zustände angelegt wird."

maßen dieser moralische Welturheber nur das Produkt einer speculativ unhaltbaren Hypothese ist. Versuchen wir es jedoch die Widersprüche Kants in ihren eigentlichen Inhalt aufzulösen, so ergiebt sich uns folgendes merkwürdiges Resultat.

Es ist vor Allem das Geständniß darin enthalten, daß das moralische Vermögen des Menschen, indem es mit Hülfe des Willens vollkommene Selbstverwirklichung in der Welt erstrebt und sich völlig in dieselbe hineinzubilden bemüht ist, wegen des moralischen Unvermögens der menschlichen Natur diesen Zweck nicht zu erreichen vermag, daß es mithin eigentlich etwas will, was es nicht kann, d. h. daß es nach einem unerreichbaren Ideale schweift. Gott ist ein Postulat der praktischen Vernunft, das heißt bei Kant im Grunde doch nichts Anderes, als das dem menschlichen Geiste immanente Sittengesetz kann lediglich durch diesen nicht verwirklicht werden. Wie die Vernunft vorhin vor einem Räthsel der physischen, so steht der Wille hier vor einem Räthsel der moralischen Welt. Da der höchste Weltzweck nicht unverwirklicht bleiben kann und doch keine Aussicht auf Verwirklichung desselben durch den menschlichen Geist vorhanden ist, so muß jene in der Annahme eines absoluten moralischen Weltbeherrschers, der an der Stelle des Menschen dessen Leistung übernimmt, ihre Bürgschaft finden. Diese Annahme ist aber eine reine Voraussetzung, nur dazu dienlich, den Mangel in dem praktischen Verhalten des Menschen zu decken, für welche es an einem theoretischen Erklärungsgrunde fehlt. So wenig mithin das mangelhafte sittliche Vermögen Kants ein religiöses Organ ist, so sehr ist dasselbe übrigens doch ein religiöses Symptom, dafür nämlich, daß jenseits des endlich beschränkten und sittlich verkehrten Wollens und Thuns des Menschen ein unbedingter und vollkommen guter Wille existire, und daß derselbe in irgend einer Weise dem menschlichen Geiste sich unmittelbar kundgeben müsse, damit dieser in den Stand gesetzt werden könne, sein mangelhaftes Verhalten nach einem fehlerlosen Urbilde umzuändern.

So treffen wir denn in eigenthümlicher Weise bei dem praktischen Vernunftgebiete ein ähnliches Ergebniß wie bei dem theoretischen. Wie die erkennende Vernunft in der Welterforschung zuletzt bei einem unbedingt Unendlichen anlangt, vor dem sie stehen bleiben muß, so langt auch der moralische Wille in der Weltzwecksetzung zuletzt bei einem unbedingt Vollkommenen an, vor dem

er seine moralische Unzulänglichkeit eingestehen muß. Aber weder die Vernunftthätigkeit, noch die Willensthätigkeit — das ist ein unumstößliches Resultat unserer Untersuchungen — ist an sich eine unmittelbar auf Gott bezogene; beide beziehen sich unmittelbar nur als bildende Vermögen auf die endliche Welt. Die endliche Welt ist auch die unüberschreitbare Grenze, über welche die beiden Organe des Geistes aller Anstrengung ungeachtet nicht hinauszudringen vermögen, wo das intellektuell Unbegreifliche und moralisch Unerreichbare beginnt. Der Gedanke kann wohl das Undenkbare sich vorzustellen, der Wille das Unerreichbare sich vorzuhalten versuchen; aber sie haben dasselbe nicht gegenwärtig in sich, sondern es ist eben nur in der Vorstellung und Zwecksetzung da. Gott ist für die Vernunft eine Hypothese, für den Willen ein Ideal. Die Hypothese „Gott" ist — ein substanzloser Begriff; das Ideal „Gott" — ein unrealisirbarer Traum. Nicht Gott denken und wollen, Gott haben ist Religion.

Zu welchen Endresultaten übrigens das System der Vernunft- und Moralreligion führt: das zeigt uns am Lehrreichsten seine Entwickelungs-Geschichte in der Kant'schen Schule. Schon Fichte hat ganz folgerichtig den allervollkommensten moralischen Welturheber Kant's in eine allervollkommenste moralische Weltordnung umgewandelt. Auf dem Standpunkte des kategorischen Imperativs von Kant wie auf dem des absoluten Ichs von Fichte bezieht sich der Mensch lediglich auf sein eigenes Wesen, und dieses in seiner Wahrheit für die Welt zu verwirklichen, das ist dessen höchste sittliche Aufgabe. Das heißt doch nichts Anderes als: der Mensch setzt sein eigenes Wesen als das Wesen des Absoluten, und indem er sich selbst verwirklicht, verwirklicht er das Absolute in der Welt. Die nothwendige Folge der Vernunft- und Moralreligion ist deßhalb die Absoluterklärung des menschlichen Wesens innerhalb der Welt. Daß Kant sich ernstlich dagegen gesträubt hat, diesen Folgesatz anzuerkennen, macht seinem Herzen alle Ehre; aber das letzte Verstandeswort dieses Standpunktes hat dennoch L. Feuerbach als ein wahrhaft consequenter Denker ausgesprochen, wenn er das Verhalten des Menschen zu sich selbst als zu einem andern für das wahre Wesen der Religion und Anthropologie für das wahre Wesen der Theologie erklärt hat.*)

*) Das Wesen des Christenthums, a. a. O, 20.

Der Gott Kant's und seiner Schule bleibt, da es ihm an Realität im Menschen fehlt, seinem Wesen nach ein unbestimmtes Urbild, welches der Mensch mit Beziehung auf seine Bestimmung in seiner Brust trägt —; er bleibt das logisch vorgestellte und teleologisch angestrebte — aber realer Besitzergreifung, sich immerfort entziehende — Ideal der Menschheit. Daher führt Vernunft- und Moralreligion, wenn rechter Ernst damit gemacht wird, in den letzten Resultaten nothwendig auf die Ueberzeugung von der Entbehrlichkeit aller Religion, und für unseren Lehrsatz, daß die Religion weder eine Aeußerung der Vernunft, noch des Willens sei, gibt es keine schlagendere Bekräftigung als die Thatsache daß, wenn man die Religion als eine Aeußerung der Vernunft und des Willens zu betrachten und zu behandeln anfängt, dies der Weg ist, um aller Religion ein Ende zu machen.

Zusatz. Auch Schleiermacher hat in seiner christlichen Glaubenslehre sich dahin ausgesprochen, daß die Frömmigkeit, rein für sich betrachtet, weder ein Wissen, noch ein Thun sei*). Er hat es jedoch unterlassen, den Beweis für seinen Satz aus dem Begriffe des Wissens und des Thuns selbst zu führen. Weßhalb die Frömmigkeit kein Wissen sein könne, hat er insofern nicht ohne Paralogismus aufgezeigt, als er dieselbe andererseits doch wieder als „ein Wissen um das Sein Gottes in uns beschreibt.**) Weßhalb die Frömmigkeit kein Thun sein könne, hat er insofern nicht genügend erwiesen, als der Nachweis, daß es bei dem Thun auf den innern Antrieb ankomme und daß jedem Antriebe eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins (d. h. des Gefühls) zu Grunde liege, zum Beweise, daß die Frömmigkeit kein Thun sei, nicht ausreicht, da hierfür vielmehr nachzuweisen gewesen wäre, daß der innere Antrieb ebenso wenig als das auf ihn erfolgende äußere Thun an sich eine religiöse Funktion sei, daß die letztere dagegen auf einem anderen Gebiete des Geistes liege. - Allein dieser Mangel steht mit dem Religionsbegriffe Schleiermachers überhaupt in unzertrennlichem Zu-

*) Der christliche Glaube, I., §. 3.

**) Sämmtl. Werke (Dialektik) III., 4, 2.

sammenhange, zu dessen Beurtheilnng wir nunmehr im folgenden Lehrstücke übergehen.

Achtes Lehrstück.

Die Herleitung der Religion aus dem Gefühle.

*Schleiermacher, über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, 1. A. 1831, 4. A. (Sämmtl. Werke 1, 1, 133 f.). — *Fichte, Anweisung zum seligen Leben, als Religionslehre. — *Elwert, über das Wesen der Religion, mit besonderer Rücksicht auf die Schleiermacher'sche Bestimmung des Begriffs der Religion, Tübinger Zeitschrift für Theol., 1835, 3, 3 ff. — C. Schwarz, das Wesen der Religion, 1847. — Sigwart, Schleiermacher's Erkenntnißtheorie, und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre, Jahrbücher für deutsche Theologie, II., 2.

Die Religion ist weder eine Bestimmtheit des Gefühls, noch besteht sie wesentlich darin, daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig von dem transcendentalen Grunde bewußt sind. Dem Religionsbegriffe Schleiermachers liegt eine Verwechselung der ästhetischen mit der religiösen Funktion zu Grunde. Alle Versuche, ihn durch verbessernde Nachhülfe im Einzelnen fortzubilden, sind deßhalb auch gescheitert.

Die Religion keine Bestimmtheit des Gefühls.

§. 25. Wenn auch Schleiermachern der Erweis, daß die Religion weder ein Wissen, noch ein Thun sei, nicht ausreichend gelungen ist, so war es doch seine bahnbrechende That, daß er die Religion nicht mehr als eine vereinzelte Aeußerung der Vernunft oder des Willens betrachtete, sondern sich bemühte, ein ursprünglich und selbstständiges Centralorgan des menschlichen Geistes aufzufinden, in welchem die religiöse Funktion sich vollzieht. Als er mit seinem Religionsbegriffe zum erstenmale in seinen Reden „über die Re-

ligion" an die Gebildeten unter ihren Verächtern" hervortrat, war er sich selbst über die Tragweite desselben eigentlich noch nicht klar geworden. Mit dem Rationalismus hatte er gebrochen; die speculative Philosophie — Jakobi, Fichte, Schelling — hatte ihn in verschiedentlicher Weise an- und aufgeregt; der Kant'sche Religionsbegriff war damals von Jakobi bereits in einem wichtigen Punkte überschritten. Dieser hatte — nach seiner eigenen Erklärung — den Muth gehabt, „seine ganze Philosophie auf den aus einem wissenden Nichtwissen unmittelbar hervorgehenden mit ihm identischen festen Glauben", d. h. auf ein dem Menschengeiste angebornes, unmittelbar gegenwärtiges Gottesbewußtsein zu gründen, als dessen Quelle er die sogenannte Vernunft-Anschauung oder, präciser ausgedrückt, das Gefühl erkannte. *) Fichte war in seiner Anweisung zum seligen Leben von seinem früheren subjektiv-idealistischen Standpunkte und der Absolutheit des Ichs zu einem objectiv-idealistischen, zur Absolutheit des einfachen, unveränderlichen, sich gleichbleibenden Seins, welches das wahre Leben in sich schließt und dessen Mittelpunkt die Liebe bildet, fortgegangen. **) Schelling endlich hatte mit dem Funken seiner Identitätsphilosophie bereits gezündet, und Gott als die absolute Identität der Einheit und des Gegensatzes, als das absolute Leben der Natur oder des Weltalls aufgefaßt, von welchem es für das Subjekt kein durch Wissen oder Wollen vermitteltes, sondern nur ein unmittelbares Bewußtsein giebt, zu dessen Bezeichnung er den freilich verwirrenden Ausdruck intellektuelle Anschauung gebrauchte.***) In dieser erschien ihm das menschliche Subjekt unmittelbar in das Leben Gottes eingetaucht, und Gott unmittelbar dem Leben des Menschen immanent. Wie vielfach auch die Geistesströmungen der drei genannten Denker auseinandergehen mochten: in einem Punkte stimmten sie jedenfalls zusammen, daß es nämlich ein unmittelbares Bewußtsein des menschlichen Geistes von dem Göttlichen gebe, und daß es daher nicht nöthig sei, erst auf dem Umwege des Denkens und des Wollens zu dem unmittelbar gegenwärtigen Gott zu gelangen

*) S. die Einleitung in sämmtliche philosophische Schriften, Werke, II., 20, 59 f.

**) Anweisung zum seligen Leben als Religionslehre, 10 f.

***) S. insbesondere Schelling's Schrift: Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre.

Es waren die Reden „über die Religion," in welchen Schleiermacher die neue Auffassung jener Philosophen von dem Wesen der Religion in eigenthümlicher Weise auf das theologische Gebiet übertrug. Daß Gott im Gefühle dem Menschen unmittelbar als Absolutes gegenwärtig sei; daß der Mensch als solcher unmittelbar das Sein des Absoluten in sich, sich mit dem Absoluten unmittelbar Eins und alles Andere durch dieses Eine vermittelt fühle *): das sind die Sätze, in welchen er seine Anschauungen zuerst niederlegte. Sie waren nicht von ihm entdeckt oder erfunden; die wissenschaftliche Atmosphäre der ganzen Zeit war davon geschwängert. In der Auffassung der Religion, als einer Gefühlsfunktion, zeigt sich vorzüglich der Einfluß Jakobi's, in seiner Art, das Absolute, als ein von der Welt nicht verschiedenes Wesen, als die einzige und höchste Einheit, worin alles Einzelne verschwindet, als ungeschiedene Einheit oder Allheit, aus der Alles hervorquillt und alles Sein sich ableitet, zu bestimmen, überwiegend der Einfluß Fichte's und Schellings. **) Religion ist Schleiermachern auf dieser Anfangsstufe seiner theologischen Entwicklung Gefühl der absoluten Identität der Einheit des Universums und ihrer Gegensätze, Leben des Universums im Gefühl, absolutes Leben im Gefühl.***) Sie entsteht dadurch, daß ein Theil des Universums auf uns wirkt; das Gefühl des Universums entspringt lediglich aus dem Universum. †)

*) Sämmtliche Werke, 1, 1, 201: „Um Alles hierher gehörige in Eins zusammenzufassen, so ist es allerdings das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen, und alles einzelne und besondere nur hiedurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein nnd Leben in und durch Gott."

**) A. a. O., 254 f.

***) A. a. O., 259 f. „Nun laßt uns höher steigen, dahin, wo alles Streitende sich wieder vereinigt, wo das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt, und so erst seinen Namen verdient: sollte nicht, wer es so wahrnimmt als Eins und Alles und so auf das vollständigste dem Ganzen gegenübertritt und wieder Eins wird mit ihm im Gefühl, sollte nicht der für seine Religion, wie diese sich auch im Begriff abspiegeln mag, glücklicher zu preisen sein als jeder noch nicht so weit gediehene?" — Daher auch die Bezeichnung der Gottheit als des „Weltgeistes", a. a. O., 220.

†) A. a. O., 200: „Alles einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles beschränkt nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion."

Unser Lehrsatz ist zunächst gegen diese ursprünglichste Fassung des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes gerichtet. Durch die Bezeichnung „Gefühl" für die religiöse Funktion sollte negativ ausgedrückt werden, daß die Religion weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern ein von beiden Grundverschiedenes, positiv, daß sie auch ein unvergleichlich Höheres als das Denken und Thun sei. *) Allein gleich hier begegnen wir einer unbewiesenen Voraussetzung. In wie fern nämlich dem Gefühle in der Eigenschaft eines religiösen Organs eine unvergleichlich höhere Dignität als der Vernunft und dem Willen zukomme: das ist weder von Jacobi, noch von Schleiermacher aufgezeigt worden. Dagegen ist von Seite der Hegel'schen Philosophie nicht ohne Hohn bemerkt worden, daß das Gefühl gerade das sei, was der Mensch mit dem Thiere gemein habe. Wenn auch Gott — nach Hegel — im Gefühle unmittelbar gegeben ist: so ist doch gerade diese unmittelbare zugleich auch die schlechteste Form, in welcher ein Inhalt, wie Gott ist, in's Bewußtsein treten kann; das Gefühl ist der Ausdruck für das noch blos subjektive, zufällige Sein; wo einem die Gründe ausgehen, wo man von dem festen Boden des Allgemeingültigen, des Gedankens und der Vernünftigkeit, sich losgerissen hat, da beruft man sich in der Verlegenheit dann auf sein Gefühl.**)

Es ist dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe ein Unrecht widerfahren, wenn das menschliche Gefühl ohne Weiteres dem thierischen gleichgestellt worden ist.***) Dagegen trifft denselben der Vorwurf mit Recht, daß von seinem Urheber unterlassen worden ist, das Verhältniß des Gefühls zu den übrigen Geistesvermögen genauer zu bestimmen. Daß Vernunft und Wille Organe des menschlichen

---

*) Man beachte die lehrreiche Stelle bei Jacobi, a. a. O., 61: „Das Vermögen des Gefühls, behaupten wir, ist im Menschen das über alle andern erhabene Vermögen, dasjenige, welches allein ihn von dem Thiere specifisch unterscheidet, ihn der Art, nicht blos der Stufe nach, d. i. unvergleichbar über dasselbe erhebt." Jacobi behauptet an derselben Stelle, die Vernunft gehe aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor. „Wie die Sinne dem Verstande in der Empfindung weichen, so weichet ihm die Vernunft im Gefühle." Man vgl. damit Schleiermacher a. a. O., 261: „Wer ganz ohne Gefühl sein müßte, der wäre ganz versunken mit seinem eigentlichen Dasein in's Thierische."

**) Religionsphilosophie I, 72 f.

***) Vgl. die richtige Bemerkung bei C. Schwarz, a. a. O., II., 137.

Geistes sind, das ist unzweifelhaft. Ob das Gefühl ebenfalls der menschlichen Geistesseite angehöre, darüber läßt sich streiten. *) Nur die Bethätigungen des Selbstbewußtseins sind, wie wir oben gesehen haben, Thätigkeiten des Geistes. Dem Gefühle fehlt nun aber gerade die Form des Selbstbewußtseins; es hat lediglich die Form des Bewußtseins an sich. Das Kind fühlt, bevor das Selbstbewußtsein in ihm entwickelt ist, bevor es sich selbst als Persönlichkeit, als freithätiges Ich begriffen hat, und zwar hat es auf dieser Anfangsstufe seiner Entwickelung nicht blos sogenannte thierische, oder grobsinnliche, sondern auch die edleren Gefühle der Zärtlichkeit, Zuneigung und Liebe. Haben wir denn von hieraus nicht ein Recht zu der Schlußfolgerung, daß das Gefühl gar nicht der Geistesseite, sondern der seelisch-sinnlichen des Menschen angehört, und aus dieser entspringt? Wenn die Gefühle des Menschen sich unbestritten vielfach über die seelisch-sinnliche Sphäre

---

*) Schleiermacher zählt das Gefühl im weitesten Sinne des Wortes zum Geiste, so fern er mit dem Wechsel der animalischen Lebenszustände behaftet ist. In diesem Sinne nennt er das Gefühl auch „unmittelbares Selbstbewußtsein“. Besonders lehrreich ist seine Erörterung hierüber in der Aesthetik (Sämmtl. Werke III., 7, 67 f.). Hier wird das unmittelbare Selbstbewußtsein so erklärt, daß hierunter keinesfalls das „Denken des Ich“ verstanden werden könne, denn dieses ist immer ein schon vermitteltes, und das unmittelbare muß diesem also vorausgehen. Nun soll das Denken des Ich immer dasselbe bleiben als der Ausdruck der Beharrlichkeit desselbigen Lebens in der Verschiedenheit der Momente, das unmittelbare Selbstbewußtsein dagegen soll die Verschiedenheit der Momente selbst sein, die einem bewußt sein müsse (?), da ja das ganze Leben nichts als ein sich entwickelndes Bewußtsein sei. Schleiermacher fühlt, selbst das Gezwungene und Gewundene dieser Beschreibung, und macht sich den sehr gegründeten Einwurf, daß das Ich in seiner Bestimmtheit das Ursprüngliche und Unmittelbare zu sein scheine, nicht aber dessen Differenzirung in Momenten. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist ihm so viel als Gemüthsstimmung. Die Annahme aber, daß die Stimmung das Ursprünglichste in uns sei, nicht das Bewußtsein der Ichheit, hängt eben mit dem Grundirrthum Schleiermachers zusammen, daß das Gefühl die höchste Form des menschlichen Personlebens sei. Dieses unmittelbare Selbstbewußtsein wird nun weiter als ein rein geistiges und rein leibliches erklärt, während das Gefühl nach unserer Erklärung seelisch-organisch ist, und der Geist nur als normirender Faktor hinzutritt. Wie künstlich ist aber wieder eine Beschreibung, welche das unmittelbare Selbstbewußtsein aus Geistigem und Leiblichem zusammengesetzt sein läßt.

erheben; wenn es in der Brust des Menschen hohe und sogar heilige Gefühle giebt: so liegt die Ursache hiervon nicht etwa darin, daß das Gefühl an sich ein Organ des Geistes ist, sondern darin, daß die Organe des Geistes die untergeordnetere Gefühlsfunktion in ihren Dienst zu nehmen und dem Leben des Geistes zu assimiliren vermögen, ganz in demselben Sinne, wie ja auch der Leib des Menschen ein Gefäß und Spiegel des Geistes immer mehr zu werden bestimmt ist. Daß Schleiermacher unter dem Religionsgefühle ein hohes und heiliges Gefühl verstanden hat, das hätte niemals bestritten werden sollen; woher er aber die Berechtigung genommen hat, denjenigen Vorgang im menschlichen Geiste, durch welchen derselbe sich des absoluten Geistes unmittelbar bewußt wird, als ein Gefühl zu bezeichnen, das hat er mit einleuchtenden Gründen niemals dargethan, und es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß nur die Unbestimmtheit der Vorstellung, welche Schleiermacher in Betreff der religiösen Funktion in seinen Reden noch deutlich verräth, ihn nach dem Beispiele Jakobi's zu dem Gebrauche des völlig unbestimmten Ausdruckes „Religionsgefühl" veranlaßte.

So beruhen denn auch die scharfsinnigeren Vertheidigungen des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes doch immer auf der unbewiesenen Voraussetzung, daß das Gefühl das höchste geistige Vermögen des Menschen sei. Wenn z. B. behauptet worden ist, das Gefühl sei die Quelle aller Geistesthätigkeit*): so muß dagegen erinnert werden, daß der Geist vielmehr die Quelle aller seiner Funktionen, insbesondere des Denkens und Thuns, und so folgerichtig auch in den Gefühlen der Ursprung ihrer Erhebung zum Geistleben ist. Daß er jedoch nicht die Quelle des Gefühlslebens als solcher sein kann, ergiebt sich schon daraus, daß viele durchaus geistverlassene, z. B. die sinnlichen Gefühle vorkommen, und daß Gefühle überhaupt nur in besonders gehobenen Momenten sich zur geistigen Schönheit und Kraft verklären. Wenn von anderer Seite auf das Wahrheitsgefühl, als auf die Quelle des Bewußtseins für alle höheren Wahrheiten in unserem Geiste, hingewiesen worden ist**): so ist darauf zu entgegnen, daß, was hier als Wahrheitsgefühl bezeichnet wird, gar kein Gefühl, sondern gleich-

---

*) Elwert, Tübinger Zeitschrift a. a. O., 38 ff.

**) Fries, Handbuch der Religionsphilosophie, 24.

bedeutend mit dem Gewissen ist, und daß es ein schwerer Irrthum ist, die Gewissensfunktionen mit den Gefühlsfunktionen zu verwechseln. Durch die von Seite der Gefühlsphilosophie- und Theologie öfters aufgestellte Behauptung, daß der Geist aus der Gefühlsregion sich entwickele, und diese als die Quelle von jenem anzusehen sei*), ist übrigens den Vertretern der Hegelschen Schule die wirksamste Angriffswaffe in die Hand gegeben worden. Wäre diese Voraussetzung richtig, so wäre auch der Schluß unabweislich, daß mithin der Geist nur die reife Frucht des unreifen Gefühlslebens sei, und das religiöse Gefühl die Bestimmung in sich trage, aus den Banden seiner ursprünglichen Unvermitteltheit und anfänglichen Unklarheit durch das Licht des Geistes erlöst und vermittelst der Vernunft- und Willensthätigkeit zu sich selbst gebracht zu werden; im Dunkel des Gefühls wäre die Religion noch unwirklich, und wirklich würde sie erst an der Tageshelle des Begriffes**). Wenn noch zu Gunsten des sogenannten Wahrheitsgefühls bemerkt wird, dasselbe sei frei von jedem Irrthum, gebe aber für sich noch keine ausgesprochene Behauptung, oder sobald man dasselbe auszusprechen versuche, so werde dieser Ausspruch in den Streit zwischen Wahrheit und Irrthum verwickelt: so ist damit doch in der That nichts Anderes gesagt, als daß das Gefühl als solches überhaupt noch geistig indifferent, daß es einer ausgesprochenen klaren vernünftigen Entscheidung nicht fähig ist. Als seelisch-sinnliche Bestimmtheit des menschlich-organischen Lebens

---

*) Elwert a. a. O., der mit Berufung auf Jacobi und de Wette bemerkt, „daß die hinzutretende Reflexion, als das vermittelnde Element, immer nur ins Klare zu setzen habe, was im Gefühl, in der Ahnung, im Glauben u. s. f. nur noch verhüllt, aber mit gleichem Gehalte, wie in der Vermittelung da ist, und den festen stetigen Grund bilde u. s. w."

**) Hegel, Religionsphilosophie I., 78: „Wenn wir nun das Gefühl als den Ort genannt haben, in welchem das Sein Gottes unmittelbar aufzufinden ist, so haben wir darin das Sein, den Gegenstand Gott nicht angetroffen, wie wir es verlangt haben, nicht als freies an und für sich Sein." Marheineke, die Grundlehren der christl. Dogmatik, 2. A., 19: „Die erste und allgemeinste Zuständlichkeit, in der die Religion erscheint, ist das Gefühl. Es ist an sich die vollkommenste Unbestimmtheit und fähig, das Verschiedenste und Entgegengesetzteste als Inhalt aufzunehmen. Es ist die reine Receptivität. — Das Gefühl als religiöses ist vermittelt durch den Gedanken und in dieser Form ein wesentliches Moment von dem Begriffe der Religion."

drückt es nicht was wahr oder unwahr, sondern was angenehm oder unangenehm ist aus; freilich halten wir innerhalb der Sphäre des Gefühlslebens das, was uns als angenehm erscheint, auch in der Regel für wahr. Das will sagen: das Gefühl als solches hat keinen ethischen, sondern einen ästhetischen Inhalt. Die romantische Weltanschauung, die nur die Blüthenspitze der ästhetischen ist, hat die Religion für eine Angelegenheit des Gefühls erklärt; als eine solche ist aber die Religion zugleich eine Angelegenheit des subjektiven Geschmacks. Religion hat man darum — nach der Ansicht de Wettes, welcher in diesem Punkte sich eng an Schleiermacher angeschlossen hat — wenn man Sinn und Empfänglichkeit für das Schöne, Edle und Erhabene hat. Wenn auf dem Standpunkte der vorchristlichen Welt die Poesie sich in Religion verwandelt hat: so verwandelt sich auf dem Standpunkte der romantischen Weltanschauung die Religion dafür in Poesie.*)

Unser Lehrsatz bestreitet nun auf das Bestimmteste, daß das Gefühl als solches die Religion zu seinem Inhalte habe. Vielmehr verhält sich das Gefühl an und für sich in Beziehung auf den religiösen Factor vollkommen neutral; es hat an und für sich überhaupt keine Bezogenheit auf Gott. Es kann sich auch an und für sich gar nicht auf Gott beziehen, weil die Bezogenheit des Menschen auf Gott eine ursprüngliche Bestimmtheit seines Geistes, das Gefühl aber ursprünglich keine Aeußerung des Geistes ist. Das Gefühl ist darum auch, für sich betrachtet, weder vernünftig, noch unvernünftig, weder zweckmäßig, noch zweckwidrig. Es ist, für sich betrachtet, nur angenehm oder unangenehm, schmerzverursachend oder wohlseinerzeugend. Erst für den Fall, daß das Geistleben seinen Inhalt auf das Gefühlsleben überträgt; erst dann, wenn die Gefühle durch die Vernunft

*) De Wette, Religion und Theologie, 2. A., 68: „Es ist zu hoffen, daß diese Ansicht bald von der Poesie, welcher sie gehört, in Anspruch genommen werde, und daß anstatt der leeren Construktionen der Natur uns ein fromm begeisterter Dichter das Epos der Kosmogonie singe." Auch Schleiermacher setzt die Kunst in das Gebiet des unmittelbaren Selbstbewußtseins, oder des religiösen Gefühls, wenn er auch einen formalen Unterschied zwischen Kunst und Religion zugiebt, Aesthetik, a. a. O., 75.

geläutert und durch den Willen geregelt werden, erhalten sie auch an den Eigenschaften des Geistes Antheil, werden sie mit dem Siegel der Vernunft und der Autorität des Willens ausgerüstet. Sollte dagegen das Geistleben sinken, und anstatt auf das Gefühlsleben bestimmend einzuwirken, von demselben sich bestimmen lassen: dann liegt die Gefahr nahe, daß der blos durch Gefühlseindrücke geleitete Mensch selbst bis in die Sphäre des thierischen Lebens heruntersteigt, wie denn auch das Kind, welches, seinen Gefühlen freien Lauf lassend, seinen Schmerz nicht bezwingt und seine Lust nicht zügelt, unwillkürlich an das Thier erinnert. Die Affecte als verstärkte Empfindungsäußerungen und die Leidenschaften als verstärkte Begehrungsäußerungen, sobald sie stärker werden, als die zu ihrer Bezähmung berufenen Geistesvermögen der Vernunft und des Willens, führen den Menschen stets bis an die äußerste Grenze des *thierischen* Daseins.*) Vermittelst der Gefühlserregung wird auch immer der *seelisch-sinnliche Organismus*, z. B. im Affecte des Schaamgefühls durch Erröthen, in der Leidenschaft des Zorngefühls durch Erblassen, auf wahrnehmbare Weise in Mitleidenschaft gezogen, und bei besonders starker Steigerung der Empfindung oder Begehrung kann erfahrungsgemäß der organische Lebensproceß bis zur Zerstörung gefährdet werden. Umgekehrt verliert das Gefühlsleben den sinnlich-thierischen Charakter in demselben Maße, als es von den Vermögen des Geistes geläutert und geregelt wird. Die in die Zucht der Vernunftthätigkeit genommene Empfindung äußert sich in der Form der *Phantasie*, das unter die Disciplin der Willensthätigkeit gestellte Begehrungsvermögen in der Form der *Liebe*. Was wir aber an den Gefühlen wirklich schätzen und hochachten: das ist immer das in ihnen auf dem Grunde organischer Krafterregung sich manifestirende höhere Leben des Geistes. Wenn wir hohen und edlen Gefühlen noch unsere besondere Bewunderung schenken, und ihren Kundgebungen eine noch größere Werthgeltung als denen der reinen

*) Das Gefühlsleben äußert sich in Empfindung und Begehrung. Es ist Empfindung, wenn es sich auf das Subjekt, Begehrung, wenn es sich auf ein außerhalb des Subjekts gelegenes Objekt bezieht. Demnach ist Gefühl der Gattungsbegriff, während Empfindung und Begehrung die beiden besonderen Hauptarten der Gefühlsäußerung sind. Vgl. dagegen Rothe, theol. Ethik, I., 258 f.

Vernunft- und Willensthätigkeit zuschreiben: so liegt der wahre Grund hiervon in dem Umstande, daß die Erhebung des Gefühlslebens zur Höhe des Geistlebens immer als ein Zeugniß für die Superiorität des Geistes über die sinnlich-organische Schranke der menschlichen Individualität zu betrachten ist, ja, daß der menschliche Geist bei keinem andern Vorgange ein so klares Bewußtsein seines Herrscherberufes davonträgt. Aus demselben Grunde erfreuen wir uns auch so sehr an reinen und hohen Hervorbringungen der Einbildungskraft, weil sie uns die Ueberlegenheit der vernünftigen Gedankenbildung über das verworrene Spiel der Empfindung veranschaulichen, und ein Beispiel treuer aufopfernder Liebe flößt uns um so unwiderstehlicher Achtung und Ehrfurcht ein, als sich darin das Uebergewicht des höhere Zwecke setzenden Willens über die niedrig selbstsüchtigen Triebe des Begehrungsvermögens offenbart. So lehrt uns die tägliche Erfahrung, daß das Gefühl für Geisteseinwirkung wohl empfänglich, aber an und für sich keineswegs selbst ein Organ des Geistes ist.*)

Die Behauptung, daß die Religion ihrem Wesen nach eine

*) Die Einsicht, daß das Gefühl nicht dem Geistesleben angehört, scheint sich nun doch auch immer mehr in der neueren von Hegel unabhängigen Psychologie Bahn zu brechen. J. H. Fichte's „noch bewußt- und erkenntnißloser Wille" (?), den er (Anthropologie, 579) als „Trieb", als das Früheste bezeichnet, wodurch die Seele sich als individuelle kundbar mache, ist mit dem, was sonst als „Gefühl" bezeichnet wird, sehr nahe verwandt. Auch Schoppenhauer's Theorie von dem Gesetz der Motivation, oder der in unser Bewußtsein fallenden Einwirkung des Motives auf unsern Willen, ist eine Art von Gefühlstheorie (über die einfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 138). Erdmann bezeichnet dagegen im Anschlusse an Hegel (Grundriß der Psychologie, 69 f.) das Gefühl zwar als Intelligenz, aber als die subjektiveste Gestalt derselben, und ist in Uebereinstimmung mit unserer Ausführung der Ansicht, daß, wenn es höheren Stufen der Intelligenz (z. B. der Vernunft) gegenüber geltend gemacht werde, es die Quelle des Egoismus und Idiotismus sei. Ritter, welcher (System der Logik und Metaphysik, 1, 176 f.) die Empfindung treffend als eine Hemmung des Strebens der Vernunft nach dem Wissen charakterisirt, hat sich wohl nur aus Besorgniß vor einseitigem Spiritualismus zu dem Geständnisse verleiten lassen, daß alles unser Denken von einer Empfindung des Seins ausgehen müsse, daß wir vom Sein unseres Ich erst durch die Empfindung Kunde empfangen. Er verwechselt hier das Bewußtsein, in welchem das Denken seinen Anfang nimmt, mit der Empfindung.

Bestimmtheit des Gefühls sei, würde daher zusammenfallen mit der anderen, daß die Religion ihrem Wesen nach nicht dem geistigen, sondern dem sinnlich-organischen Lebensgebiete des Menschen angehöre. Darüber, daß die religiöse Funktion eine wesentlich geistige ist, kann nun aber kein Zweifel bestehen und der Schleiermacherische Religionsbegriff leidet mithin an einem Grundfehler. Aus diesem läßt sich nun auch die völlige Unbestimmtheit desselben in seiner ersten Fassung erklären. Der Gegenstand der Religion soll die „Einheit des Universums innerhalb seiner Gegensätze" sein. Religion wäre demnach die Bezogenheit des Gefühls auf das gegensatzlose Eine und Ganze der Welt. Unstreitig ist diese Beschreibung pankosmistisch, wie denn auch Schleiermacher in den „Reden" die Religion geradezu als die Einheit unseres Wesens mit dem Universum bezeichnet hat.*) Das Gefühl dieser Einheit läßt er durch die Einwirkungen der einzelnen Dinge, wofern sie als Theile des Ganzen auf uns wirken, in uns entstehen. Allein die Annahme, daß, wo Einzelnes auf uns wirke, dadurch das Gefühl der Einheit unseres Wesens mit dem Ganzen in uns entstehe, widerstreitet der Erfahrung. Umgekehrt entsteht durch die Wirkung der einzelnen Weltdinge auf uns die Vorstellung in uns, daß die Welt eine Reihe von Einzel-Erscheinungen, und in Folge dessen ein aus vielen endlichen Einzeldingen zusammengesetztes noch in der Spannung der Gegensätze befindliches Ganzes sei, worin ja eben das Unbefriedigende aller bloßen Weltbetrachtung liegt.**) Das Religionsgefühl Schleiermachers

*) Vgl. auch sämmtl. Werke, a. a. O., 1., 219, Anm. zu 254: „Nur dieses bedarf vielleicht einer Erörterung, daß ich hier die Einheit unseres Wesens im Gegensatze gegen die Vielheit der Funktionen als das göttliche in uns darstelle und von dieser Einheit sage, daß sie in den Erregungen der Frömmigkeit hervortritt...."

**) Wir bestreiten daher auch die Richtigkeit folgenden Schleiermacher'schen Satzes (a. a. O., 269 zu 200): „Wirkt das Einzelne nicht als solches, sondern als ein Theil des Ganzen auf uns ein, welches lediglich auf der Strömung und Richtung unseres Gemüthes beruht (?), und wird es uns also in seiner Einwirkung gleichsam (?) nur ein Durchgangspunkt des Ganzen: so erscheint uns selbst unsere Gegenwirkung durch dasselbe und auf dieselbe Art bestimmt wie die Einwirkung, und unser Zustand kann dann kein anderer sein als das Gefühl einer gänzlichen Abhängigkeit in dieser Bestimmtheit." Eben weil das Einzelne der Natur der Sache nach immer als solches, als Theil wirken muß: kann es nicht den Eindruck des Ganzen machen.

ist aber seinem empirischen Inhalte nach gerade nichts Anderes als die *Empfindung*, welche die Einwirkung der Einzel-Erscheinungen der Welt, als eines mit der Spannung der Gegensätze noch behafteten Ganzen, in uns hervorbringt. Dieser Empfindung *erscheinen*, so lange die Vernunft- und Willensthätigkeit nicht selbstbewußt daran participirt, die Gegensätze des Universums allerdings als aufgelöst und die Einheit des menschlichen Wesens mit dem Universum *scheint* darin auf unaussprechliche Weise enthalten. Allein wohlgemerkt auf *unaussprechliche Weise!* Denn das Bewußtsein der Gegensätze fehlt der Empfindung nur deßhalb, weil ihr das Denken oder das Wollen fehlt, vermöge welcher Geistesthätigkeiten der Mensch sich der Gegensätze in der Welt erst bewußt wird. Das Schleiermachersche Religionsgefühl ist im Grunde eben nur der dunkle Hintergrund der *Seele*, auf die das Universum, mit welchem Theile es sie berührt, einen *absolut unbestimmten Gefühls-Eindruck* macht, in die es als das *unterschieds- und bestimmungslose All* seinen *unendlich* dunkeln Schatten wirft.

Die Widersprüche in dem spätern Religionsbegriffe Schleiermachers.

§. 26. Auf der späteren Stufe seiner theologischen Entwicklung hat Schleiermacher unverkennbar das Bedürfniß gefühlt, seine ursprüngliche Beschreibung von dem Wesen der Religion klarer und bestimmter zu fassen. In Gemäßheit dessen hat er in der „Glaubenslehre" die Religion als dasjenige *von allen anderen sich unterscheidende* Gefühl bezeichnet, wodurch wir uns unser selbst als *schlechthin abhängig*, oder was dasselbe sagen wolle, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.*) Mit Recht ist übrigens in neuerer Zeit darauf verwiesen worden, daß der Religionsbegriff der Glaubenslehre sein volles Licht erst aus der „Dialektik" empfange. Hier, wo Schleiermacher den bis jetzt unbestimmt gelassenen Begriff „Gefühl" wirklich definirt und dasselbe als *relative Identität des Denkens und des Wollens*, als das letzte Ende des Denkens und das erste des Wollens bezeichnet, ist er der Ansicht, daß in ihm der transcendentale Grund enthalten, d. h. daß mit unserm Bewußtsein auch dasjenige Gottes, als Bestandtheil unseres Selbstbewußtseins wie unseres äußeren Bewußtseins, ge-

*) Der christl. Glaube, I., §. 4, 1.

geben sei. Im Gefühl wäre die im Denken und Wollen blos vorausgesetzte Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, und der Gedanke wäre somit nichts Anderes als der Reflektor des Gefühls. So hoch gewerthet nun auch nach dieser Beschreibung das Gefühl über dem Denken und über dem Wollen erscheint: dennoch soll es über diese beiden keinen Primat sich anmaßen. Wir fragen: warum nicht? Die Antwort lautet: weil es ja doch überhaupt kein reines religiöses Gefühl giebt! Das Bewußtsein Gottes ist im Gefühle immer zugleich an einem andern, an einem Bewußtsein des Menschen von sich selbst. Wie Gott an sich ist, das ist uns im Gefühle nicht gegeben, sondern wir sind uns seiner nur so bewußt, wie er in uns und wie er in den Dingen ist.

Versagen wir vor Allem dieser neuen Darstellung die Anerkennung nicht, daß Schleiermacher in derselben nicht geringe Anstrengungen gemacht hat, um von der pankosmistischen Grundlage, auf welcher er sich in den Reden über die Religion noch befindet, loszukommen. Freilich können wir nicht sagen, daß jene eben zu einem glücklichen Resultate geführt haben. Auf der Stufe der „Reden" ist es Schleiermachern augenscheinlich nicht gelungen, einen Gottesbegriff aufzustellen, in welchem Gott von der Welt unterschieden, oder nur unterscheidbar wäre. Religionsgefühl ist ihm dort Gefühl von der Einheit des Universums, romantischer Weltenthusiasmus. Schon in der „Dialektik" dagegen, auf deren Grund die Glaubenslehre ruht, geht sein Bestreben unverkennbar auf Unterscheidung Gottes von der Welt. Daß Gott und Welt identisch seien, will er nicht mehr behaupten; daß sie entgegengesetzt seien, kann er freilich auch nicht zugeben. Gott ist der Welt nicht gleich, aber die Welt soll doch Gott auch nicht ungleich sein: das ist das räthselhafte Dilemma, in welchem der scharfsinnige Denker mühevoll sich hin und herwindet. Und wenn er die Gottheit als die Einheit des Seins mit Ausschluß der Gegensätze, die Welt als die Einheit des Seins mit Einschluß der Gegensätze, die Gottheit als die reale Negation aller Gegensätze, die Welt als die Totalität aller Gegensätze, in immer neuen Wendungen nach einem unterscheidenden Merkmale ringend, beschreibt, so sieht man auf diesem Wege freilich weder ein, wie er zu einer wahren Einheit, noch, wie er zu einer durchgreifenden Unterschei-

dung zwischen Gott und Welt gelangen soll. In diesem unaufgelösten Widerspruche ist denn auch Schleiermachers Gottesbegriff stehen geblieben. Immer ist er in seinem dogmatischen Denken aufs neue wieder davon ausgegangen, daß Gott nicht ohne die Welt, die Welt nicht ohne Gott sein kann, daß beide Begriffe als Correlata nothwendig zusammengedacht werden müssen, daß die Welt ein eben so nothwendiger Faktor für Gott, als Gott für die Welt sei. Immer läuft seine religionsphilosophische Untersuchung wieder auf dasselbe weder Denken noch Glauben befriedigende Resultat hinaus, daß wir die beiden Begriffe nicht identificiren können, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch seien, daß wir sie aber ebensowenig von einander trennen können, weil sie eigentlich doch nur zwei verschiedene Werthe für eine und dieselbe Forderung seien. Und so bleibt es dabei, daß der Begriff „Gott" doch nur ein logischer Ergänzungsbegriff zu dem Begriffe „Welt" ist. Nur in dem Bemühen, die Idee der Einheit der Welt zu vollziehen, ist Schleiermacher zu der Idee Gottes gekommen. Gott ist ihm niemals etwas Anderes gewesen, als die Idee des transcendentalen Grundes, welche die Gegensätze der Welt, die disparate Vielheit der endlichen Dinge, einheitlich in sich zusammenschließt, niemals etwas Anderes, als die Idee der absoluten Einheit des Weltganzen, ein von der Vielheit der Welterscheinungen nicht real, sondern nur ideal Verschiedenes, die absolute transcendentale Negation der sinnlichen Gegensätze der Welt. Die Richtigkeit dieser Auffassung erhellt auch noch daraus, daß nach der Darlegung Schleiermachers die Idee der Welt ebensowohl als die Idee der Gottheit eine transcendentale ist, nur mit dem Unterschiede, daß die letztere über dem Gegensatze, die erstere unter dem Gegensatze steht.*)

*) Sämmtl. Werke, a. a. O., III., 4, 2 (Dialektik). S. 151 — 170; 432 — 436; 526 — 533 sind insbesondere mit unserer Darstellung zu vergleichen. An derselben vermögen wir auch nach der von Sigwart (Jahrbücher für deutsche Theologie II., 3, 267 f.) veröffentlichten lehrreichen Abhandlung über Schleiermachers Erkenntnißtheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre nichts zu ändern. Sigwart ist ebenfalls (a. a. O., 322) der Ansicht, daß die Ideen Gott und Welt von ihm als in einander aufgehend gedacht werden, und daß er es zu einer positiven Unterscheidung derselben nicht bringt. Die Folge wird zeigen, wie der Grund hiervon nicht, wie Sigwart meint, in dem Umstande

Bei solchen Grundvoraussetzungen war es für Schleiermacher geradezu eine Unmöglichkeit, das Wesen Gottes als dasjenige der absoluten Persönlichkeit oder des absoluten Geistes zu begreifen. Bezeichnet er selbst es doch vorwurfsvoll genug sogar als eine „Verfälschung", den transcendentalen Grund als freies Einzelwesen zu setzen, da ja dadurch nur ein Glied eines Gegensatzes ausgesprochen werde, während er andererseits unbedenklich einem tiefgehenden Zwiespalte zwischen Religiosität und Speculation das Thor öffnet, wenn er den Ausdruck „Persönlichkeit" zur Bezeichnung Gottes für den erstern Standpunkt, der ein „Interesse" daran habe, nicht aber für den letzteren gelten lassen will.*)

Die Unmöglichkeit, Gott vom Standpunkte des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes aus als von der Welt unterschiedene absolute Persönlichkeit zu begreifen, ist um so entschiedener, als von

liegt, daß Schleiermacher seinen Ausgangspunkt einzig im Selbstbewußtsein nimmt.

*) Sämmtl. Werke I., 1, 280 Anm. Schleiermacher hat selbst Veranlassung genommen sich gegenüber dem Vorwurfe, daß sein Religionsbegriff pantheistisch sei, auseinanderzusetzen. Zu 256 in den Reden über die Religion bemerkt er, man werde ihm doch keinen materialistischen Pantheismus zutrauen und bei einigem guten Willen wohl auch finden, wie Jemand, der auf der einen Seite es als fast unabänderliche Nothwendigkeit für die höchste Stufe der Frömmigkeit erkennen könne, sich die Vorstellung eines persönlichen Gottes anzueignen, nämlich überall da, wo es darauf ankomme, sich selbst oder andern die unmittelbaren religiösen Erregungen zu dollmetschen ...... doch auf der andern Seite die wesentlichen Unvollkommenheiten in der Vorstellung von einer Persönlichkeit des höchsten Wesens anerkennen, ja das Bedenkliche davon, wenn sie nicht auf das vorsichtigste gereinigt werde, andeuten könne. Jedenfalls verfährt Elwert a. a. O., 81 Note, allzusehr als Apologet, wenn er die sichere Ueberzeugung ausspricht, daß im Schleiermacher'schen Systeme nicht einmal „pantheistische Elemente" aufgezeigt werden können. Er hätte vorsichtiger mit Schleiermacher sagen sollen: „keine Elemente eines materialistischen Pantheismus." Das Richtige über den Schleiermacher'schen Gottesbegriff bemerkt J. Müller (die chr. Lehre von der Sünde, II., 154), wo er dessen Aeußerungen das Zugeständniß entnimmt, daß Religion ohne Voraussetzung eines persönlichen Gottes nicht wohl denkbar sei. Hat Schleiermacher selbst Veranlassung genommen, sich über das Verhältniß seines Gottesbegriffes zum Pantheismus auseinanderzusetzen, so sieht man nicht ein, mit welchem Rechte Sigwart (a. a. O., 323) jede Frage hiernach für ein Mißverständniß erklären kann.

demselben aus über Gott gar nichts Positives ausgesagt werden kann, weil die Idee Gottes von der Idee der Welt sich durch kein einziges positives Merkmal unterscheidet. Der Gott des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes ist daher auch in der Glaubenslehre im Grunde blos eine von der Welt abgezogene Idee ohne positive Realität, ein Schema, mit Hülfe dessen in der Welt mit ihren Gegensätzen und der Vielheit ihrer Einzelerscheinungen die Idee der absoluten Einheit alles Seins festgehalten wird, ein mathematischer Indifferenzirungspunkt, in welchem die Radien aller Gegensätze innerhalb des endlichen Seins wie in einem Kreismittelpunkt zusammenlaufen, eine transcendentale Hypothese, mit der man aber ja nicht Ernst machen, d. h. die man ja nicht für etwas positiv Wirkliches halten darf, wenn man sich nicht den Vorwurf, in einen bedenklichen Abfall von dem speculativen Denken hineingerathen zu sein, zuziehen will.*)

Diejenige Zuständlichkeit, in welcher das menschliche Subjekt sich der Einheit der Welt innerhalb ihrer Gegensätze als ihres transcendentalen Grundes bewußt wird, wird von Schleiermacher in seiner Glaubenslehre als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl bezeichnet. Das Woher, von welchem das Subjekt sich in diesem Falle abhängig fühlt, nennt er die schlechthinige Ursächlichkeit.**) Der eben dargelegte Mangel an einer positiven Unterschei-

---

*) Ein Mann, welchem man schwerlich befangene Voreingenommenheit gegen Schleiermacher wird zum Vorwurfe machen wollen, C. Schwarz, bemerkt (Wesen der Rel., II, 115) über den Schleiermacher'schen Religionsbegriff: „Der Einheitspunkt (desselben) ist nur die leere Einheit, die Indifferenz, nicht die volle, reiche schöpferische, die Gegensätze der Reflexion in sich befassende und aus sich entlassende Einheit, welche die entlassenen Gegensätze und Vermittelungen wieder zu neuer intensiver Unmittelbarkeit zusammennimmt." Wir brauchen kaum zu bemerken, daß wir von unserem Standpunkte aus ganz Anderes an dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe vermissen, als was hier vermißt wird.

**) Der christl. Glaube, 1, §. 51. Wenn Dorner in seiner trefflichen Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes (Jahrb. f. deutsche Theol. II., 3, 488) die Schärfe der wissenschaftlichen Operation bewundert, mit welcher Schleiermacher das Anthropopathische und Anthropomorphistische überall von Gott ferne zu halten sucht, so hängt dieses Fernhalten mit Schleiermachers Gottesbegriff als der durchaus gegensatzlosen Einheit der Welt auf's Genaueste zusammen, und ist weit mehr seine Schwäche, als seine Stärke. Ist Dorner der Meinung, (a. a. O., 489, 496), daß Gott bei Schleiermacher der Welt als Einheit gegenüberstehe, so

dung zwischen Gott und Welt muß bei der angeführten Beschreibung des Religionsbegriffes sich nothwendig alsobald rächen. Jene „schlechthinige Ursächlichkeit," unter der man sich, sobald man sie ins Positive übersetzt, alles Mögliche denken kann, fällt in Wirklichkeit mit der transcendentalen Idee der Welt unvermeidlich zusammen, da sie nicht nur nicht im Gegensatze mit, sondern auch nicht über und außer der Welt gedacht werden soll, und, wie von Schleiermacher nachdrücklich versichert wird, ihrem Umfange nach dem Naturzusammenhange und der darin enthaltenen endlichen Ursächlichkeit gleichgesetzt ist. Die nothwendige Folge einer solchen Gleichung zwischen Gott und Welt ist, daß die „absolute Ursächlichkeit", wenn auch in der Idee, doch in Wirklichkeit nicht absolut ist. Das Objekt, auf welches sich das Religionsgefühl bei Schleiermacher auch in der Glaubenslehre eigentlich bezieht, ist die Idee der Welt, die als Indifferenzpunkt der endlichen Gegensätze oder als absolute Welt im Hintergrunde lauert. Die Welt ist jedoch in Wirk-

---

würde er sich letzteren Ausdruck auf's Bestimmteste verbeten haben. Wir erinnern an die Stelle der Dialektik (526): „Was das Verhältniß zwischen Gott und Welt betrifft, so ist es für uns keine Identität, weil Welt Begriffsgrenze ist, aber nicht transcendenter Grund, sondern das Transcendente dafür ist immer nur was wir als Gott gesetzt. Aber auch nicht eine solche Scheidung, daß wir uns Gott denken könnten ohne Welt, da wir ja nur in dem Bestreben, die Idee der Welt zu vollziehen auf die Voraussetzung Gottes kommen." In der Nöte sagt er: das Entgegensetzen von Gott und Welt sei so ungehörig als das Identificiren; beides gehe über die Natur unserer Aufgabe hinaus. „Wir können, sagt er (a. a. O., 433) beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es uns zwei Werthe für dieselbe Forderung sind." Ueber das Verhältniß der Dialektik zur Glaubenslehre giebt Schleiermacher selbst folgenden Aufschluß (Dial., 168): „Das religiöse Interesse allein muß eine nähere Bestimmung des Verhältnisses beider Ideen versuchen, und es hat ein Recht zu fordern, daß man es gewähren lasse, aber wie es nothwendig der Ursprung alles anthropoeidischen ist: so sind seine Produktionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und als Wissen nicht eher zu setzen, bis sie den Regeln gemäß, welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind." Das nur zum Belege dafür, wie bedenklich es ist, die Aussagen der „Glaubenslehre" von ihrem wissenschaftlichen Zusammenhange mit der Dialektik zu lösen.

lichkeit nicht absolut. Schleiermacher's Behauptung, daß das menschliche Subjekt sich in seinem Bezogensein auf die transcendentale Idee des gegensatzlosen Seins absolut abhängig fühle, ist nicht richtig; sein Gefühl eben, weil ihm als bloßem Gefühl die Schärfe des Gedankens abgeht, hat ihn getäuscht. Mag der Mensch sich von der transcendentalen Idee des Seins absolut abhängig fühlen; in Wirklichkeit ist er es nicht. Denn in Wirklichkeit bezieht er sich ja, wie Schleiermacher selbst einräumt, niemals auf das Ganze, sondern immer nur auf die einzelnen Erscheinungen, mit denen er zufällig in Berührung kommt. Von diesen ist er zwar abhängig, aber nicht absolut, denn er vermag gegen ihre Einwirkungen zu reagiren, und wenn sein Reaktionsvermögen zur Abwehr ihrer schädlichen Einflüsse von außen nicht ausreicht, so steht es ihm frei, sich auf die Unendlichkeit seines Geistes nach innen zurückzuziehen, auf jenes Heiligthum, in welches die Außenwelt nicht mehr einzudringen vermag. *)

Schleiermacher hat das absolute Abhängigkeitsgefühl bald als Einheit des Denkens und des Wollens, des Idealen und des Realen, bald auch als ein „Sein Gottes in uns" beschrieben. Wenden wir uns vorerst zur Prüfung der letzteren Aussage. Wäre Gott wirklich in uns, dann müßte es auch möglich sein, das Göttliche von unserm Sein in uns zu unterscheiden, und die Merkmale anzugeben, welche dem göttlichen Wesen in uns im Gegensatze zu dem menschlichen eigenthümlich sind. Daß Schleiermacher weder das Eine, noch das Andere auch nur versucht hat, ist ein neuer Beweis, daß er Gott und Welt in Wirklichkeit nicht auseinanderzuhalten vermag, daß das Sein Gottes in uns ihm gleichbedeutend mit dem Sein der gegensatzlosen Einheit des Seienden in uns überhaupt ist. Die erstere Aussage, wornach er das Religionsgefühl als Einheit des Denkens und Wollens, des Idealen und Realen, bezeichnet, ist zugleich der Schlüssel dafür, daß der Gefühlsstandpunkt auch auf dieser Stufe noch Schleiermachern an einem klaren Religionsbegriffe hindert. Das Gefühl der Einheit ist eben die Indifferenzirung des Denkens und Wollens; im Gefühle wird die Idee der gegensatzlosen Einheit des Alls leidentlich empfunden; das ein-

---

*) S. oben, S. 35.

zelne Subjekt fühlt sich unbestimmt als ein Theil des Universums. Daß der Mensch sich im tiefsten Grunde seines organischen Lebens ein nothwendiger (nicht blos zufälliger) Theil des Alls zu sein bewußt ist: das ist zwar sicherlich eine wichtige psychologische Wahrheit. Dieses Bewußtsein ist aber keineswegs ein wesentlich religiöses. Was Schleiermacher Religionsgefühl oder Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott nennt, das ist das Gefühl unserer nothwendigen Abhängigkeit von dem Naturzusammenhange und der Weltordnung, in die wir als Theile des Ganzen mit hineinverflochten sind; es ist — noch genauer ausgedrückt — die Empfindung, daß wir unser Dasein von dem des allgemeinen Seins nicht trennen können, daß wir in jedem Augenblicke durch dieses mitbestimmt und mitbedingt sind. Dieses Gefühl von unserem nothwendigen Bedingtsein durch den Zusammenhang mit dem Universum ist aber so wenig ein Gefühl absoluter Abhängigkeit, daß es vielmehr zugleich ein Gefühl stetiger Wechselwirkung zwischen uns und der Welt ist. Zwar hat Schleiermacher widersprochen, daß die schlechthinige Ursächlichkeit, welche dem Menschen im Gefühl ursprünglich gegeben sei, die Welt sei in dem Sinne der Gesammtheit des zeitlichen Seins oder eines einzelnen Theils desselben. Und das ist auch richtig, daß der Mensch im Gefühle niemals eine Erfahrung von der Gesammtheit des zeitlich Existirenden haben kann. Allein an der Einzelempfindung erwacht die Empfindung von der Idee des Ganzen, und indem das Subjekt, trotz seiner Abhängigkeit vom Naturzusammenhange und der Weltordnung, gegen einzelne Manifestationen der Natur und Welt reagirt, hat es die Empfindung, daß die Reaktion zugleich sich auf das Ganze bezieht.

Daß Schleiermacher durch den Begriff des Religionsgefühls später übrigens selbst nicht mehr befriedigt war, geht schon daraus hervor, daß, was er früher Gefühl nannte, nachher von ihm als „unmittelbares Selbstbewußtsein" bezeichnet worden ist. *) Diese

---

*) Schon Jacobi hatte erkannt, daß der Ausdruck Gefühl ein sehr unbequemer zur Bezeichnung des religiösen Organs sei (Göttinger gelehrte Anzeigen, Jahrgang 1809, 207): „Das doppelsinnige Wort Gefühl ist ein Nothbehelf in Ermangelung eines andern, das wir umsonst in einer Sprache suchen, die nicht von Philosophen erfunden wurde." Vgl. sämmtl.

Bezeichnung kann aber um so weniger eine glückliche genannt werden, als ihr Urheber selbst sich ausdrücklich veranlaßt sieht, die Vorstellung zu bekämpfen, *daß es in Wirklichkeit ein reines unmittelbares Selbstbewußtsein von Gott im Menschen gebe.* Von dem unmittelbaren oder religiösen unterscheidet er nämlich theils ein niedriges oder sinnliches, theils ein sogenanntes mittleres mit dem sinnlichen jedoch im Wesentlichen zusammenfallendes Selbstbewußtsein. Und nun läßt das niedrige sich von dem höchsten so wenig *in irgend einem Augenblicke* trennen, *daß mit dem einen immer zugleich auch das andere gesetzt ist.* Wenn nun aber das angeblich *unmittelbare niemals ohne das sinnliche* Selbstbewußtsein sich vorfindet, oder wenn — mit anderen Worten — das höhere immer durch das niedrigere, das Gottesbewußtsein immer durch das Weltbewußtsein *vermittelt* ist: wie kann denn unter diesen Umständen folgerichtiger Weise von einem *wahrhaft unmittelbaren* Selbstbewußtsein die Rede sein? Hat es doch sogar mitunter so ziemlich den Anschein, als ob Schleiermacher das höhere aus dem niedrigeren Bewußtsein sich *entwickeln lasse*, als ob er jenes wie die Blüthenspitze von diesem, seinem Stamme, betrachte *)

Hier sind denn auch die Paralogismen in dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe unverkennbar. Ist das absolute Abhängigkeitsgefühl seinem Wesen nach die Negation aller endlichen Gegensätze in der Welt, das sinnliche dagegen die Position dieser Gegensätze; ist jenes möglich nur durch die Aufhebung, dieses nur durch die Geltendmachung der gegensätzlichen Weltbetrachtung; ist jenes absolut lediglich deßhalb, weil es *keinen* sinnlichen Gegensatz mehr kennt, dieses sinnlich lediglich deßhalb, weil die gegensätzliche Auffassung an ihm haftet: liegt denn unter diesen Voraussetzungen

---

Werke II., 61, Schleiermacher, der christl. Glaube, I., §. 4, 4. und die a. a. Stelle aus der Aesthetik, 67 f., aus welcher deutlich hervorgeht, wie der Grundbegriff Gefühl, Gemüthsstimmung, Stimmung in dem Ausdrucke „unmittelbares Selbstbewußtsein" zurückgeblieben ist.

*) Vgl. die Ausführung Schl.'s, christl. Glaube, I., §. 5. Schwarz a. a. O., II., 114 bemerkt über das Aufeinanderbezogenwerden des sinnlichen und absoluten Abhängigkeitsgefühls im Schl. Religionsbegriff richtig: „Es ist dieß ein Band ohne innere Nothwendigkeit, ein Zusammensein ohne organische Einheit, gleichsam nur eine Geselligkeit der äußersten Noth, damit das absolute Gefühl nicht ganz vereinsame." Schwarz hat aber den innern Widerspruch nicht aufgezeigt.

nicht ein unauflöslicher Widerspruch darin, das unmittelbare Selbstbewußtsein nichtsdestoweniger auf nothwendige Weise mit dem sinnlichen zu verknüpfen und es nur vermittelst desselben zu Stande kommen zu lassen*)? Aber auch außerdem hat Schleiermacher durch seine Beschreibung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles, als eines unmittelbaren Selbstbewußtseins, sich noch mit einer wesentlichen Bestimmung seines Religionsbegriffes in Collision gesetzt. Wenn er nämlich so entschieden erklärt, daß die religiöse Thätigkeit keine Vernunftthätigkeit sei: so liegt die Frage um so näher, ob denn in der von ihm vorausgesetzten Entwicklung des sinnlichen zum höheren geistigen Selbstbewußtsein nicht ein Fortschritt des blos sinnlichen Gefühls zum vernünftigen Denken nothwendig liege? Auf die Annahme, daß dieß wirklich der Fall sei, könnte schon der Zusammenhang des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes mit demjenigen Jacobi's führen, welcher letztere ausdrücklich versichert: Wo Vernunft nicht ist, da sind auch keine objektive, etwas außer ihnen selbst dem

*) Wie sehr Schleiermacher selbst durch sein Postulat von dem nothwendigen Aufeinanderbezogensein des unmittelbaren und sinnlichen Selbstbewußtseins in Verlegenheit gesetzt war, beweist augenscheinlich seine eigene Ausführung, der christl. Glaube, §. 5, 3: „Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die thierähnliche Verworrenheit ganz (?) ausgestoßen hat: so entfaltet (?) sich eine höhere Richtung (?) gegen den Gegensatz und der Ausdruck (?) dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl." Wir machen auf die Unsicherheit und Zweideutigkeit derjenigen Ausdrücke aufmerksam, welchen wir Fragezeichen beigegeben haben. Christl. Glaube, 1, §. 46, 2 bemerkt Schleiermacher: „Der Satz, daß das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, ganz mit der Einsicht: eben dieses alles sei durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt, zusammenfalle, müsse jedem, der nur überhaupt dies, daß durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhängigkeitsverhältniß erregt werden könne, als einen Erfahrungssatz (??) zugebe, unmittelbar (?) einleuchten." Allein, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsverhältniß durch Einwirkungen auf unser sinnliches Selbstbewußtsein erregt wird, dann leuchtet ja vielmehr ein, daß es kein unmittelbares, sondern ein durch das sinnliche Gefühl vermitteltes ist. Diese letztere Vermittlung gesteht Schleiermacher auch offen zu (Stud. und Kritiken über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke, Jahrgang 1829, 272): „Das gilt wohl von dem sinnlichen Gefühl, woran sich das Geistige entwickelt."

Bewußtsein unmittelbar darstellende Gefühle; wo solche Gefühle sind, da ist unfehlbar auch Vernunft.*) Allein noch bestimmter führen auf jene Annahme Schleiermachers eigene unverholene Aussprüche. Die Thätigkeit, welche er dem unmittelbaren Selbstbewußtsein zuschreibt, ist ganz deutlich die intellektuelle der Vernunft, eine solche, durch welche die Welt als Einheit der sinnlichen Gegensätze mit Bewußtsein erkannt wird. Und wenn man es im Ernste versucht, den Religionsbegriff Schleiermacher's des ästhetisch-romantischen Gewandes zu entkleiden, in dessen rauschende Schleppen er in den „Reden" noch imponirend verhüllt ist, das er aber in der „Dialektik" und „Glaubenslehre" schon sehr bescheiden fallen läßt, so entpuppt sich aus der Verhüllung in Wirklichkeit auch nur ein verkappter geistvoller Jünger Kants, der in seiner ursprünglich romantischen, nachträglich dialektischen Weltanschauung zu dem letzten Irrationalen, zu jenem unbekannten X gelangt ist, das nicht mehr wirklich Welt, und auch noch nicht wirklich Gott, das überhaupt keine Wirklichkeit, sondern eine unvollziehbare Hypothese von dem als bloße Idee vorgestellten Absoluten ist. Und so bleibt denn am Ende in der mystisch-speculativen Schale des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes als Kern unvermeidlich ein verschämter Rationalist zurück, den der Meister jedoch schon deßhalb nicht zu seiner vollen Selbstemanzipation entlassen konnte, weil, so wie er aus der Dämmerung der Gefühlszuständlichkeit an die Tageshelle des Denkprocesses sich hinauswagen wollte, die Consequenz des Systems ihn unerbittlich wieder in die niedrigere Sphäre des Gefühlslebens zurücktrieb und dort in der Region des Unaussprechlichen glücklich zum Verstummen brachte.**) Warum nun aber Gefühl und Vernunft in dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe sich zusammengeschlossen finden, das wird der folgende Paragraph genauer darlegen.

---

*) Sämmtl. Werke, a. a. O., II., 63.

**) Sehr bezeichnend hierfür ist folgende Bemerkung Schleiermachers (der christl. Glaube 1, §. 5, 3): „Dieses Bezogenwerden des sinnlich Bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist die Vollendung des Selbstbewußtseins." Hiernach ist das niedrigere Gefühl der Faktor der Vollendung. Die Verwandtschaft Schleiermachers mit Kant ist auch von Sigwart a. a. O., 313 f. einleuchtend nachgewiesen.

Der ästhetische Charakter des Schl. Religionsbegriffes.

§. 27. Hier ist nämlich der Punkt, wo die Richtigkeit unsers Satzes, daß der Schleiermacher'sche Religionsbegriff auf einer Verwechslung der ästhetischen mit der religiösen Funktion beruhe, völlig einleuchtend wird. Das Gefühl in seiner Bezogenheit auf die Vernunft ist, wie wir oben dargelegt haben, die Phantasie oder das Vermögen, das Reale als Ideales zu schauen. Die Funktionen der Phantasie haben nun aber immer die Erscheinungen der sinnlichen Welt zu ihrem Gegenstande; denn das Gefühl ist eben als Vermögen der sinnlichen Empfindung das Grundvermögen der Phantasie. Zugleich ist jedoch in den Funktionen derselben die Empfindung durch die darauf bezogene Vernunftthätigkeit in der Art geläutert und veredelt, daß sie zu einem geistartig schöpferischen Vermögen wird, vermittelst dessen die nachbildende Thätigkeit der Vernunft ihre Urtheile und Begriffe auf seelisch-sinnlichem Hintergrunde zu geistigen (idealen) Vorstellungen und Anschauungen ausgestaltet. Die Thätigkeit der Vernunft erzeigt sich in den Funktionen der Phantasie dadurch, daß sie das sinnlich wahrgenommene Einzelne und in seiner Vereinzelung Zusammenhangslose zu einem in sich zusammenhängenden und zweckmäßigen, schön gegliederten Ganzen, das besondere Reale zu einem allgemeinen Idealen umbildet, und mit ihrem durch die organische Gefühlserregung geweckten Auge das nur muthmaßliche so als ob es wirklich wäre, z. B. die sinnlich niemals als ein einheitliches Ganzes erfahrene Welt als die geistig vorgestellte Idee der Welt, schaut. Die Abhängigkeit also, die wir in Wirklichkeit immer nur von einzelnen sehr kleinen Theilen der Welt fühlen, schauen wir in der Phantasie als eine absolute Abhängigkeit von dem Sein als Ganzem; die transcendentale Grenze, an welcher wir bei unseren Versuchen, die Welt zu erkennen, in der Wirklichkeit zuletzt ankommen, bezeichnen wir in der Phantasie als die Idee der Gottheit oder den Grund der Welt. Auf diesem Standpunkte ist es denn auch ganz angemessen, von einer Ahnung der Idee Gottes zu sprechen, indem man ja eben da von Ahnungen zu sprechen pflegt, wo eine Vorstellung ohne wirkliche Erfahrung und ohne bestimmten Begriff sich uns aufdrängt. Ob man aber Gott vermittelst der Phantasie als eine Idee, oder vermittelst der Vernunft als eine Hypothese vorstelle, das kommt der Sache nach auf dasselbe

heraus. In beiden Fällen ist Gott eine Vorstellung, ohne positiven aus der Erfahrung geschöpften Inhalt. *)

Die eben nachgewiesene Funktion der Phantasie, vermöge welcher die mangelhafte vereinzelte sinnliche Erfahrung idealisirt und damit zugleich universalirt wird, ist es, welche dem Schleiermacherschen Religionsbegriffe wesentlich zu Grunde liegt. Sie ist augenscheinlich ursprünglich keine religiöse, sondern eine ästhetische. Das ist auch der Grund, weshalb das wahrhaft religiöse Bedürfniß sich durch den Schleiermacherschen Religionsbegriff so wenig befriedigt fühlt. Der wahrhaft und tief religiöse Inhalt in Schleiermachers Persönlichkeit, wie in seiner Glaubenslehre, ist daher auch nicht aus der Quelle seines Religionsbegriffes geflossen, sondern hat ihm unbewußt ganz anderswo seinen Ursprung genommen. So groß sein Verdienst ist, auf das menschliche Subjekt, als den Ausgangspunkt der Religion, zurückgegangen zu sein und ein Centralorgan für die religiöse Thätigkeit im Menschen aufgesucht zu haben: so wenig ist es ihm gelungen, was er suchte in Wirklichkeit zu finden. Mit Hülfe der Phantasie, ein so edles und mächtiges Vermögen dieselbe ist, gelangt der Mensch unmöglich zum Bewußtsein seines wahren und ewigen Wesens. Während die religiöse Funktion die universellste, so ist die ästhetische dagegen die subjektivste in dem menschlichen Personleben. Jeder Mensch hat seinen eigenthümlichen Sinn und seine besondere Art, das Reale als ideal, das sinnlich Einzelne als harmonisches Ganzes zu schauen. Innerhalb der ästhetischen Anschauungen hat der individuelle Bildungstrieb eine in der Natur der Sache selbst gelegene Berechtigung. Darum ist sich auch nicht zu verwundern, wenn dem

*) Vgl. Dursch, Aesthetik, 21 f.: „Die Phantasie ist das Vermögen zu idealisiren, d. h. das Unvollkommene, noch nicht von der Idee Gesättigte und Durchdrungene, in höherer Reinheit und Vollendung darzustellen .... Da unsere Erfahrung nicht so weit reicht, daß wir das Weltall durch- und überschauen können, vermögen wir nur, von unserer Erde und ihrem Sonnensysteme ausgehend, durch die Phantasie ein Bild von dem unendlich großen und herrlichen Weltall zu entwerfen, in dem wir leben." Fries, Religionsphilosophie, 28: „Ahndung ist eine Ueberzeugung, deren wir uns nur in Gefühlen, und nicht durch bestimmte Begriffe bewußt werden können." Noch ist außerdem de Wette über Religion und Theologie, 63, in Betreff der drei ästhetischen Ideen zu vergleichen, in welchen sich die religiösen Gefühle darstellen sollen.

Schleiermacherschen Religionsbegriffe seit seinem ersten Hervortreten unablässig Subjektivismus und Individualismus zum Vorwurfe gemacht worden ist. Er muß als ein wesentlich ästhetischer auch ein subjektivistischer und individualistischer sein. Wenn man die ästhetischen Religionsgefühle nach ihrem bestimmten Inhalte (den sie nicht besitzen) befragen will, so ziehen sie sich der Natur der Sache nach in die unbestimmte, d. h. nur individuell bestimmbare, Allgemeinheit einer transcendentalen Idealwelt zurück und kündigen sich von dort aus als Produkte der Ahnung und Sehnsucht, als Schöpfungen einer Poesie an, die alle Vollkommenheiten besitzt, mit Ausnahme einer einzigen, der Realität.

Ungenügende Weiterbildungen des Schleiermacherschen Religionsbegriffes.

§. 28. Wenn unser Lehrsatz schließlich noch die Unmöglichkeit behauptet, durch verbessernde Nachhülfe im Einzelnen den Schleiermacherschen Religionsbegriff weiter zu bilden, so bedarf es nach dem Bisherigen hierfür wohl kaum mehr eines eingehenderen Beweises. In der That haben auch alle derartigen Fortbildungsversuche bis jetzt zu keinem Resultate geführt. Um das religiöse Gefühl aus der durch Schleiermacher ihm angewiesenen Isolirung von den übrigen menschlichen Vermögen zu befreien, hat man die Funktionen des Denkens und Wollens gleichmäßig mit dem Gefühle an der religiösen Funktion participiren zu lassen versucht; aber abgesehen davon, daß dadurch eine Grundbestimmung in Schleiermachers Religionsbegriff willkürlich beseitigt wird, so hat Nitzsch treffend gegen solche Versuche bemerkt, daß sie nichts erklären, oder Alles unerklärbar machen*), da höchstens damit gesagt werden kann, daß der ganze Mensch, der Mensch als solcher, Religion habe, was kein Vernünftiger bezweifelt. So läßt auch der in kritischer Hinsicht treffliche Fortbildungsversuch von Kelbe in seinen positiven Ergebnissen unbefriedigt**). Wenn Kelbe das Centrum der Religion ins Gemüth versetzt und sie ihrem Wesen nach Gefühl sein läßt, dann aber bemerkt, sie bedürfe zu ihrer Entwicklung der Explikation im Erkennen und Thun, welche nothwendige Momente in ihrem Lebensprocesse seien und mit dem Gefühle in Wechselwirkung stehen: so entsteht hiebei un-

*) System der christl. Lehre, §. 10.

**) Ueber den psychischen Ursprung und Entwicklungsgang der Religion, 1853.

willkürlich die Frage, worin denn diese Beschreibung von derjenigen der Hegelschen Schule sich noch unterscheide, und was von dem eigentlichen Centrum im Gemüthe noch übrig bleibe, wenn die Explikation des Gefühls in Erkennen und Thun eine nothwendige, d. h. wenn die Religion ohne das, was doch eigentlich nicht mehr Religion in ihr ist, nicht Religion heißen dürfe? Wenn Kelbe im Weiteren die Religion weder im Erkennen, noch im Thun zum Abschlusse kommen, sondern mit gleicher Nothwendigkeit wieder in das Gemüth zurückkehren läßt, wie sie aus demselben auf die Stufe des Denkens und Wollens sich erhob: so ist der wißbegierigen Frage gar nicht auszuweichen: wie der Religiöse es denn wohl anzustellen habe, daß seine religiösen Erkenntnisse und Handlungen wieder ins Gemüth zurückkehren, um ein ächt Religiöser zu werden? Und was da mit dem einfältigen Frommen werden solle, dem dieser complicirte Proceß in Kopf und Hand gar zu viele Mühe verursacht?*) Wie deutlich erhellt: der Kelbesche Versuch führt nur zu einer unklaren Mischung von Schleiermacherschen und Hegelschen Religionselementen. Viel weniger freilich noch wird der Religionsbegriff durch Beschreibungen, wie sie Philippi giebt, fortgebildet werden. Wenn er sagt: es komme bei der Begriffsbestimmung der Religion auf den Begriff der Gemeinschaft an; die Religion sei weder bloße Beziehung des Menschen auf Gott, noch auch unbedingte Einheit des Menschen mit Gott, sondern wirkliches Sein und Leben des Menschengeistes in Gott, so daß derselbe nach Gott denke und handle, weil er in Gott sei:**) so ist das weniger un-

*) Kelbe, a. a. O., 17: „An der Intelligenz reift das religiöse Gefühl; im Gebiete des Denkens (?) werden die unlauteren sinnlichen Bestandtheile von ihm ausgeschieden und seine wilden und trüben Erregungen zur klaren Ruhe gleichmäßiger Weihe und Stimmung gewürdigt": ein Satz, den Hegel hätte unterschreiben können. Etwas anders de Wette in der letzten dogmatischen Schrift seines Lebens (das Wesen des christlichen Glaubens, 26): „Das Gefühl ist die erste und letzte, unterste und oberste, Form des Glaubens und der Gelehrte wie der Einfältigste muß ihn in derselben haben, wenn er fromm sein will." Ueber das Verhältniß des Wissens und Thuns zum frommen Gefühle bemerkt Schleiermacher, chr. Glaube 1, §. 3, 4, daß weder das Wissen, noch das Thun das Wesen der Frömmigkeit ausmache, sondern ihr nur in so fern angehöre, als das erregte Gefühl dann in einem es fixirenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt.

**) Kirchliche Glaubenslehre, Grunddgedanken oder Prolegomena, I., 7.

richtig, als noch völlig unbestimmt. Der unbestimmten Kategorie des „Seins in Gott", welches Philippi als Religion bezeichnet, verleiht derselbe dadurch den Charakter der Bestimmtheit, daß er die Religion als solche (nach Apost. 17, 28) als ein „physisches" Ingottsein beschreibt, welches seinen Grund in der allmächtigen Gegenwart und Einwohnung Gottes in der Welt habe. Also die Religion, wie sie an sich ist, nicht für eine Beziehung des menschlichen Geistes auf Gott, sondern ein Immanentsein der menschlichen Substanz in Gott zu halten: das wäre der neueste Fortschritt, den die Religionswissenschaft in unsern Tagen gemacht hätte; wobei es freilich etwas schwer fallen dürfte, wissenschaftlich aufzuzeigen, wie sich diese physische Immanenz des Menschen in Gott von der physischen Immanenz einer Pflanze oder einem Thiere in ihm unterscheide. Wenn derselbe Theologe Religion überdies auch noch als „ein Verhältniß von Person zu Person, ein Band des Betens und der Liebe zwischen Ich und Du, u. s. w." bezeichnet: so hat er, die erbauliche Ausdrucksweise mit der wissenschaftlichen vermengend, wohl übersehen, daß auf die physische Einwohnung des Menschengeistes in Gott sich keineswegs ein persönliches, sondern blos ein sachliches Verhältniß Gottes zu dem Menschen begründen läßt. Wie sehr alles wissenschaftliche Begreifen in Betreff des Wesens der Religion auf diesem Standpunkte völlig ein Ende nimmt, das ist für Jeden einleuchtend, der wahrnimmt, wie in demselben Augenblicke, in welchem die Religion zunächst als ein substantielles Sein des Menschen in Gott beschrieben, sie auch wieder als ein ethisches Sollen geschildert wird; wie in demselben Anlaufe, den der Dogmatiker nimmt, um eine noch unerhörte „specifisch christliche" Definition zu geben, er auf den Standpunkt des kategorischen Imperativs ohne alle Gewissensbisse zurücksinkt.*)

Anderer nicht zu gedenken, so kann endlich auch der neueste wohlgemeinte Versuch Weiße's, von Schleiermacher aus den Religionsbegriff weiter zu bilden, so viel Treffliches im Einzelnen er enthält, im Allgemeinen nicht befriedigen. Wenn Weiße von der Annahme ausgeht, daß die Religion nur in einer Mehrheit von Individuen auf dem Gebiete der sittlichen Gesammterfahrung oder

*) A. a. O., 9: „Wir sollen aber auch religiös und ethisch in ihm sein und sein wollen in Folge seiner gnadenreichen Gegenwart und Einwohnung in der Menschheit als in seinem Tempel."

der sittlichen Gemeinschaft zu Stande komme, daß sie, wie er sich ausdrückt, „von Haus aus ein gegenständliches Element und Princip einer objectiven Gemeinschaft, Erfahrung nicht der Einzelnen als Einzelner, sondern eines Kreises vieler Einzelner sei, welche durch wechselseitige Thätigkeit auf einander und mit einander ihren Inhalt erzeugen“: so hat er damit die Frage nach dem Wesen der Religion nicht wirklich gelöst, sondern nur umgangen. Anstatt zu untersuchen, welches das religiöse Organ im menschlichen Geiste sei, hat er die gewiß von keinem Verständigen bestrittene Behauptung aufgestellt, daß die Religion erst in der Gemeinschaft eine objectiv geschichtliche Gestalt und ihre volle Verwirklichung gewinne.*)

Wo es also auch Einer versucht hat, durch verbessernde Nachhülfe im Einzelnen den Schleiermacherschen Lehrbegriff weiter zu fördern: jeder derartige Versuch hat nur dieselbe Erfahrung aufs Neue wieder bestätigt, daß jener im Einzelnen nicht fortgebildet werden kann, weil er im innersten Kerne ein und zwar auf falsche Prämissen gebautes zusammenhängendes Ganzes ist.

*) Philosophische Dogmatik 1, §. 22—80. Den Begriff der Erfahrung dehnt Weiße viel zu weit aus, wenn er behauptet: „Das Gefühl oder jede andere (?) gleichgiltige Empfindung wird zur Erfahrung im wahren Wortsinn erst dann, wenn sie, einmal erlebt, im Gedächtniß bewahrt wird, und mit andern in gleicher Weise aufbewahrten Empfindungen sich begegnend, in gegenseitiger gleichsam chemischer (?) Wechseldurchdringung nach allgemeinen Gesetzen des Seelenlebens mit ihnen zu einer Masse zusammengeht.“ Außerdem vermissen wir in diesem Satze die bei derartigen Untersuchungen so unentbehrliche Einfachheit und Deutlichkeit.

Neuntes Lehrstück.

Das Gewissen als religiöses Organ.

*J. C. Passavant, das Gewissen, eine Betrachtung, 1857. — Güder, Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, Studien und Kritiken, 1857, 2. — Herzog, Real-Encyclopädie, s. meinen Artikel Gewissen.

Das religiöse ist ein besonderes Vermögen des menschlichen Geistes. Das Organ desselben ist das Gewissen, in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben ist, sowohl als das Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns, als von einem Nichtmehrsein unser in Gott. Demgemäß ist das Gewissen als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes zugleich auch ethisches Centralorgan, und die Synthese des religiösen und ethischen Faktors ist ursprünglich im Gewissen enthalten. Durch den religiösen Gewissensfaktor entsteht das Glaubensbewußtsein, durch den ethischen das Gesetzesbewußtsein. Religion ist mithin das im Gewissen sich kundgebende Bewußtsein des menschlichen Geistes, daß er seines ewigen Wesens vermöge seiner ursprünglichen und unmittelbaren persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiß ist.

Das religiöse Vermögen ein besonderes des menschlichen Geistes.

§. 29. Unter denjenigen Theologen, welche den Schleiermacherschen Religionsbegriff, wenn auch mit nicht unwesentlichen Umgestaltungen, festzuhalten gesucht haben, sind Einige hiezu durch die gewichtige Erwägung veranlaßt worden, daß nur auf diesem Wege die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des religiösen Lebensgebietes behauptet werden könne.*) Diese Erwägung hat jedoch nach

*) Nitzsch, System der christl. Lehre, §. 10: „Der Gefühlslehre zufolge ist das Gefühl nicht nur das erste Religiöse, sondern auch die herrschende, bleibende, vollkommene Form des religiösen Geistes."

der im vorigen Lehrstück von uns gegebenen Ausführung für uns ihr Gewicht verloren. Wenn das Gefühl, wie wir dargethan zu haben glauben, der seelisch-sinnlichen Naturseite des Menschen ursprünglich angehört, und nur vermittelst der Normirung durch die Vermögen des Geistes auf eine höhere Stufe versetzt werden kann: so kann es auch selbst da, wo es wirklich religiös bestimmt wird, dennoch nicht mehr als selbstständiger Träger des religiösen Inhaltes gelten; dieser ist vielmehr in seinem Ursprunge immer auf eine Einwirkung des Geistes, die auf das Gefühlsleben statthatte, zurückzuführen. Auch die Idee von der Einheit des Subjektes mit dem Universum, das Gefühl von einem transcendentalen, also nicht mehr erfahrungsmäßigen, Grunde der Welt, — wie tief dies auch in der organischen Lebenssphäre der Persönlichkeit empfunden werden mag — wäre ohne die überwiegende Mitwirkung der Ideen bildenden Vernunftthätigkeit niemals zu Stande gekommen. Daher hat sich uns auch die übert raschende Thatsache ergeben, daß im Schleiermacherschen Religionsbegriffe, seinem Urheber unbewußt, auf dessen späterer Stufe das Gefühlsmoment nur noch das untergeordnetere, das Moment bewußter Vernunfthätigkeit das überwiegendere war, und daß es eben aus diesem Grunde Schleiermachern nicht gelingen konnte, das Gefühl als herrschende und bleibende Form der religiösen Funktion zur Geltung zu bringen. Wenn aber Nitzsch in scharfer Würdigung der dem Schleiermacherschen Religionsbegriffe ursprünglich anhaftenden Mängel darzulegen bemüht ist, wie das Gefühl Vernunft und Gewissen habe, ja, wie es die Einheit von Vernunft und Gewissen sei: so entsteht gerade von diesem Punkte aus die wohl zu beherzigende Frage: ob ein Vernunft und Gewissen habendes Gefühl denn noch wirklich Gefühl, ob es durch den mitgesetzten Inhalt von Vernunft und Gewissen nicht nothwendig etwas Anderes, als es ursprünglich war, geworden sei?

Ist die Religion ein eigenthümliches und selbstständiges Gebiet des menschlichen Geistes — ebenso selbstständig als dasjenige der Vernunft und des Willens —: so muß es auch im menschlichen Geiste ein eigenthümliches und selbstständiges Organ für die religiöse Thätigkeit geben; das religiöse Vermögen muß, was wir an der Spitze unseres Lehrsatzes behaupten, ein besonderes Vermögen

des menschlichen Geistes sein. Wir sagen ausdrücklich und nachdrücklich: ein Vermögen des Geistes. Was wir an dem Schleiermacherschen Religionsbegriffe vornämlich zu tadeln hatten war, daß das Religionsgefühl ein Vermögen des seelisch-sinnlichen Lebensorganismus ist, zu welchem der Geist erst nachträglich hinzugebracht werden muß. Nur der Geist, wie wir in der Einleitung gesehen haben*), steht mit Gott in einem unmittelbaren Verhältnisse, und hat die Eigenschaft der (relativen) Unendlichkeit an sich. Nur der Geist kann aus diesem Grunde Organ der Religion sein. Da nun aber die beiden bisher uns bekannt gewordenen Organe des Geistes — Vernunft und Wille — der Natur der Sache nach sich unmittelbar nicht auf Gott, sondern nur auf Natur und Welt beziehen, eben deshalb muß es ein besonderes Organ des Geistes außer Vernunft und Willen geben, welches mit den religiösen Funktionen betraut ist.

Das Gewissen — das religiöse Organ.

§. 30. Wie unser Lehrsatz aussagt, so ist das Gewissen das religiöse Organ des menschlichen Geistes. Vor Allem liegt uns der Nachweis ob, daß das Gewissen ein Vermögen des Geistes ist. Wenn einer der hervorragendsten Ethiker unserer Zeit Klage darüber führt, daß man auch gegenwärtig noch nach einem bestimmten deutlichen Begriffe des Gewissens vergebens suche**): so ist dieses Zeugniß ein hinreichender Beweis, wie wenig eindringlich das Wesen des Gewissens bis jetzt erforscht worden ist. Daher kommt es auch, daß die meisten Beschreibungen des Gewissens in den Lehrbüchern überhaupt ungenügend ausgefallen sind.***) Will doch sogar ein Denker wie Baumgarten-Crusius darauf verzichten, das Gewissen für ein besonderes Vermögen zu halten, „weil wir keines solchen bedürfen und die Thatsachen des Gewissens auf kein solches hindeuten“ †), obwohl derselbe wenigstens eine Ahnung von der umfassenden Bedeutung der Gewissensfunktion hat, wenn er das Gewissen als „das durch unsere Handlungen angenehm oder unangenehm erregte Gesammtgefühl unseres Lebens“ — frei-

*) S. Einl., 2. Lehrstück, §. 5.

**) Rothe, theologische Ethik I., 264.

***) S. meinen Artikel, „Gewissen“ in Herzogs Realencyclopädie.

†) Lehrbuch der christlichen Sittenlehre, 151.

lich in der Hauptsache völlig unrichtig — beschreibt. Denn daß das Gewissen unter allen Umständen kein Gefühl ist, darauf führt nicht nur der Sprachgebrauch, sondern viel mehr noch eine nähere Untersuchung der Gewissensfunktion selbst. Nachdem Kant*) und Fichte**) das Gewissen lediglich als den ethischen Factor im menschlichen Geiste aufgefaßt hatten: so bedurfte es vor allem Andern des von neueren Ethikern ausgegangenen richtigen Einblicks in die religiöse Wesensbeschaffenheit des Gewissens, durch welchen es denn auch erst möglich geworden ist, die Thätigkeit desselben genauer zu erkennen.***) Wenn wir erfahrungsgemäß weder durch die Thätigkeit der Vernunft, noch durch die des Willens, noch endlich des Gefühls in eine unmittelbare Beziehung zu Gott zu treten vermögen: so ist uns dagegen Gott im Gewissen unmittelbar gegeben. Der Mensch hat Gott ursprünglich im Gewissen, und wir setzen hinzu: er hat ihn nur im Gewissen so. Das Gewissen ist der Ort im menschlichen Geiste, wo dieser den absoluten Geist in sich selbst findet, wo er sich seiner in jenem bewußt wird.

Das Gewissen ist demnach seinem allgemeinen Wesen nach eine eigenthümliche, selbstständige, ja, die eigenthümlichste und selbstständigste Form des Selbstbewußtseins. Im Gewissen ist sich der menschliche Geist zunächst seiner selbst bewußt. Dasselbe manifestirt sich, wie ein Jeder leicht an sich selbst erfahren kann,

---

*) Kant, Tugendlehre, 37 (vgl. noch de Wette, christl. Sittenlehre 1, 90) definirt das Gewissen als ein ursprüngliches „moralisches Vermögen."

**) Fichte, das System der Sittenlehre, 225, beschreibt das Gewissen als „das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht."

***) Rothe, theol. Ethik, 1, 264 hat mit richtigem Takte erkannt, daß das Gewissen eine wesentlich religiöse Bestimmtheit ist. Treffend sagt er: „Der Gedanke des Gewissens steht und fällt mit der Idee Gottes." Weniger treffend beschreibt Harleß, christl. Ethik, §. 7, das Gewissen als „innere Offenbarung". Auch Ebrard, christl. Dogmatik 1, §. 8, erkennt das Gewissen als Anfangspunkt der Religion. Kaum gefördert ist die Lehre vom Gewissen in der Abhandlung von Güder a. a. O. Was soll es heißen, wenn der Verfasser dem Gewissen keine besondere für sich seiende Existenz beimessen will, nachdem er ihm ja schon vorher jeden eigenthümlichen Inhalt abgesprochen? Nach solchen Behauptungen ist denn auch nur eine künstliche Definition vom Gewissen möglich. Vgl. a. a. O., 268 f.

zunächst als ein gesteigertes Selbstbewußtsein in der Form der Selbstgewißheit. Jedoch sind wir im Gewissen uns unser selbst nicht lediglich wie wir als solche sind, sondern immer so wie wir auf Gott bezogen sind bewußt, d. h. das Selbstbewußtsein ist im Gewissen auf ursprüngliche Weise immer zugleich mit dem Gottesbewußtsein gesetzt, wie auch unser Lehrsatz bezeugt: im Gewissen sei das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben. Wenn wir also im Gewissen unseres Selbsts bewußt werden: so werden wir uns dessen als eines solchen bewußt, das nicht durch sich selbst und nicht aus und von ihm selbst ist; unser Geist geht im Gewissen auf die Quelle und den Grund seines ewigen Seins und Wesens, auf den absoluten Geist zurück, in welchem er die unerschütterliche Gewißheit seiner selbst und seines eigenen Wesens findet. Darum ist sich der Mensch seiner selbst als eines Gewissen, d. h. Ewigen, nur im Gewissen bewußt. Es ist die ursprüngliche und unmittelbare Gewißheit des menschlichen Geistes in Betreff der Thatsache, daß er den ewigen Grund seines Wesens im absoluten Geiste und lediglich durch diesen, auf den er ursprünglich und unmittelbar in seinem Selbstbewußtsein bezogen ist, in sich selbst hat.

Als eine ursprüngliche und unmittelbare bezeichnen wir also die Gewissensfunction. Denn sie ist durch kein uns bekanntes Vermögen, weder durch die Vernunft, noch durch den Willen, noch durch das Gefühl, an sich irgendwie vermittelt. Im Gewissen ist der menschliche Geist noch vollkommen in sich selbst; er bezieht sich in ihm zunächst nicht auf die Welt, nicht auf den Zusammenhang und die Ordnung der sinnlich-endlichen Dinge. Umgekehrt findet er sich im Gewissen noch in seiner eigenen innern Unendlichkeit, vermöge welcher er auch die Befähigung hat, das ewig unendliche Wesen des absoluten Geistes in sich aufzunehmen, und mit diesem in das Verhältniß realer persönlicher Gegenseitigkeit, d. h. Gemeinschaft, zu treten. Eben deshalb, weil der menschliche Geist im Gewissen sich zunächst noch nicht auf den Naturzusammenhang und die diesseitige Weltordnung bezieht, kann und muß er sich darin auf Gott beziehen. Und hierin liegt denn auch der Punkt, an welchem unser Religionsbegriff von dem Schleiermacherschen und jedem von diesem abhängigen sich aufs Schärfste unterscheidet.

Während Schleiermacher das Gottesbewußtsein durch das sinnliche Gefühl angeregt werden und somit unzweifelhaft aus dem Weltbewußtsein seinen Ursprung nehmen läßt, nimmt die Entstehung des Gottesbewußtseins nach unserer Darstellung vielmehr den umgekehrten Weg. Es entsteht zunächst im Gegensatze zu dem Weltbewußtsein, in dem außerhalb unmittelbarer Bezogenheit auf die Welt befindlichen Orte des menschlichen Geistes, in der abgeschiedenen Stille reiner Innerlichkeit, in welcher das Wesen des Menschen nach Innen gekehrt und nur auf sich selbst bezogen ist. Die Anregung zu dem Gottesbewußtsein empfängt der Geist so wenig von der Welt, daß vielmehr dasselbe durch die Welt fortwährend mit Verdunkelung bedroht wird und der Satz keinem Zweifel unterliegt: Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein stehen im umgekehrten Verhältnisse zu einander; je stärker dieses ausgebildet ist, desto schwächer jenes, und je schwächer jenes, desto stärker dieses. Hat aber das Gottesbewußtsein seinen Ursprung nicht von der Welt: so kann es ihn nur von Gott selbst haben, welcher dem menschlichen Geiste ursprünglich mitgegeben nun auch das Bewußtsein von sich in jenem durch seine gegenwärtige Action auf ihn hervorruft. Indem wir im Gewissen unser selbst als auf Gott bezogener bewußt werden, ist uns erfahrungsgemäß zugleich gewiß, daß wir dieses Bewußtsein von Gott selbst haben, und wir sind uns unsers Selbstes einzig und allein nur darum wahrhaft gewiß, weil wir die Gewißheit in uns tragen, daß es mit demjenigen des absoluten Geistes in uns auf eine ursprüngliche Weise verknüpft ist. Demzufolge besteht die religiöse Funktion zunächst darin: das Bewußtsein unseres Selbstes, als eines ursprünglich und unmittelbar auf Gott bezogenen und in Gott ewig gewissen, in unserem Geiste stets kräftig und lebendig zu erhalten *).

*) Es kann nicht leicht eine mangelhaftere Beschreibung der Funktion des Gewissens geben, als wenn dasselbe als eine eigenthümliche Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die menschliche Selbstthätigkeit beschrieben werden will (vgl. Güder a. a. O.). Das Selbstbewußtsein ist begreiflicherweise auf jede bewußte Selbstthätigkeit ohne Weiteres bezogen. Darum sieht sich auch Güder genöthigt, das Gewissen durch einen nothwendigen Contakt des Gottesbewußtseins entstehen zu lassen, „so wie es durch das Medium des Selbstbewußtseins die Selbstbestimmung des Subjekts kraft der ihm einwohnenden Dignität (?) solli-

Das Zusammensein des religiösen und ethischen Faktors im Gewissen.

§. 31. In Gemäßheit unseres Lehrsatzes zerfällt die Gewissensfunktion insofern in eine doppelte, als das Gewissen sowohl das Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns, als auch von einem Nichtmehrsein unser in Gott ausdrückt. Die ursprünglichste Thätigkeit des Gewissens besteht darin, daß es unserm Selbstbewußtsein die Gewißheit eines Seins Gottes in uns verleiht. Stellen wir uns die Wesensbeschaffenheit der menschlichen Persönlichkeit als eine durchaus normale vor, so ist das Selbstbewußtsein im Gewissen in einer Weise auf Gott bezogen, wodurch dasselbe in einem jeden seiner Momente sich Gottes als des absolut bestimmenden bewußt ist. Im normalen Zustande drückt also das Gewissen die durchgängige Uebereinstimmung des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein aus, unter Ausschluß irgend einer dazwischentretenden Störung oder Unterbrechung. Die Idee einer solchen Uebereinstimmung des Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein ist jedoch keineswegs zu verwechseln mit der Idee einer völligen Identität zwischen dem Wesen des Menschen und dem Wesen Gottes. Vielmehr ist auch im ursprünglich normalen Zustande der Mensch gerade vermöge der Gewissensthätigkeit jederzeit seines absoluten Unterschiedes von Gott und demzufolge dessen sich bewußt, daß seine Wesensbeschaffenheit nicht an und für sich, sondern nur unter der Bedingung eine tadellose ist, wenn er in seinem Selbstbewußtsein absolut durch das Gottesbewußtsein sich bestimmen läßt, d. h. wenn er absolut gottgemäß sich verhält. Nun aber findet sich in Wirklichkeit ein solches normales Verhältniß erfahrungsgemäß nirgends mehr vor. Der Mensch ist nach seiner gegenwärtigen empirischen Wesensbeschaffenheit in seinem Selbstbewußtsein sich zwar Gottes als eines in ihm seienden, allein nicht mehr als eines solchen bewußt, durch dessen Aufsichbezogenheit er in jedem Momente seines Daseins absolut bestimmt würde. Vielmehr lehrt die Erfahrung, daß, wie wir einerseits in unserem Geiste des absoluten Geistes bewußt werden und uns unserer unmittelbaren Gemeinschaft mit ihm erfreuen: wir auch andererseits wieder ein Be-

citire." Man sieht jedoch vor Allem nicht ein, woher diese Nothwendigkeit des Contaktes mit dem Gottesbewußtsein, wenn das Gewissen seinem Wesen nach eine eigenthümliche Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die menschliche Selbstthätigkeit ist.

wußtsein davon in uns tragen, daß wir nicht mehr in jedem Momente unsers Daseins, wie es sein sollte, auf denselben bezogen sind, ja, es fällt uns auch gar nicht schwer, Momente aufzufinden, in welchen die Bezogenheit unseres Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein sehr verdunkelt, wo nicht völlig ausgelöscht, erscheint, so daß sich hiermit die Wahrheit unseres Satzes bestätigt, wornach das Gewissen nicht nur ein Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns, sondern auch von unserem Nichtmehrsein in Gott ausdrückt. Diese beiden Wahrnehmungen bedürfen aber noch einer genauern Beleuchtung.

So lange unser Gewissen noch das Bewußtsein in sich schließt, daß Gott in uns ist, so lange bezeugt es uns auch, daß unser geistiges Selbst, wenn auch nur in einem Punkte, doch immer noch mit dem Ewigen verknüpft und darum seines wahren Wesens in diesem Punkte noch gewiß ist. Denn im Gewissen werden wir uns Gottes nicht in der Form einer logischen Schlußfolgerung oder eines ästhetischen Ideals, sondern als des positiv real, d. h. in unserem Geistesleben persönlich, gegenwärtigen und sich als gegenwärtig bezeugenden absoluten Geistes bewußt, welchen wir als die absolute Persönlichkeit von unserem eigenen Personleben scharf und bestimmt in uns unterscheiden. Dadurch allein werden wir auch in den Stand gesetzt, über den im Schleiermacherschen Religionsbegriffe unüberwindlichen und auch unerträglichen Selbstwiderspruch hinauszukommen, wornach Gott und Welt in Wirklichkeit weder eins, noch wahrhaft verschieden von einander sind. Von unserem Standpunkte aus ist sich der Mensch des göttlichen Seins in sich als eines wirklich und persönlich, aber eben damit auch als eines absolut von sich verschiedenen bewußt, und durch Gott absolut sich selbst bestimmen zu lassen, ist darum auch seine höchste Lebensaufgabe als Mensch.

Wenn nun aber das Gewissen zugleich auch ein Bewußtsein von unserem Nichtmehrsein in Gott in sich schließt: so bedarf es einer näheren Ausführung darüber, wie es dazu kommt, ein solches auszudrücken. Der menschliche Geist ist, wie wir gezeigt haben*), theils nach innen ursprünglich auf Gott, theils nach außen auf die Welt bezogen. Je mehr seine Wesensbeschaffenheit

*) S. 7. Lehrstück, §. 21, 90 f.

noch eine normale ist, um so mehr ist sein Bezogensein auf die Welt in einem jeden Momente ein solches, daß es bestimmt ist durch sein Bezogensein auf Gott, d. h. um so mehr ist das Weltbewußtsein selbst ein Spiegel des Gottesbewußtseins im menschlichen Geiste. So wie nun aber auch nur in einem Momente geistig bewußter Selbstbethätigung das Weltbewußtsein ein solches wird, daß in ihm nicht mehr zugleich das Gottesbewußtsein absolut bestimmend mitgesetzt ist: so ist das ursprünglich normale Verhältniß des Menschen zu Gott gestört. Das Selbstbewußtsein, welches ohne jede Störung und Unterbrechung durch das Gottesbewußtsein normirt werden sollte, wird dann in diesem Falle — wenigstens vorübergehend — durch das Weltbewußtsein bestimmt. Der menschliche Geist kehrt jetzt das normale Verhältniß geradezu um und setzt sich — wenn auch nur momentan — in dasjenige Abhängigkeitsverhältniß zur Welt, in welchem er normaler Weise nur zu Gott gesetzt sein kann. Der religiöse Mensch wird jetzt irreligiös. Denn das Wesen der Irreligiosität besteht eben darin, daß der Mensch an die Stelle des absoluten Geistes die endliche Welt als absolut, und sich selbst in ein absolutes Abhängigkeitsverhältniß zur Welt setzt.

Dieser Gefahr nun, das ursprünglich normale Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott in ein demselben entgegengesetztes anormales, das religiöse in ein irreligiöses zu verwandeln, ist das Gewissen in seiner zweiten Function zu begegnen berufen und bemüht. Denn in derselben Weise, wie es von jeder Kundgebung des göttlichen Seins in uns, als einem Bewußtsein von dem realen Gegenwärtigsein des absoluten Geistes in uns, Zeugniß ablegt, so legt es nun auch von jeder Nichtkundgebung des göttlichen Seins in uns, wo dieselbe hätte stattfinden sollen, als einem Bewußtsein von einem realen Mangel an göttlichem Geistesleben in uns, sofort Zeugniß ab. In Folge dessen bringt die Gewissensfunction auf den Geist nothwendig eine doppelte Wirkung hervor. Insofern das Gewissen demselben bezeugt, daß er im Selbstbewußtsein durch Gott absolut normirt ist und also gottgemäß sich verhält, ist die Wirkung des Gewissens eine wohlthuende oder zufriedenstellende; es stimmt der Thätigkeit des Selbstbewußtseins in diesem Falle als einer normal vor sich gehenden freudig

zu. Insofern dagegen das Zeugniß des Gewissens dahin lautet, daß der Geist des Menschen im Selbstbewußtsein überwiegend durch die Welt bestimmt und die Einwirkung des Gottesbewußtseins durch Dazwischenkunft der Welteinwirkung getrübt oder gestört ist: ist die Wirkung des Gewissens eine wehthuende und unzufriedenmachende, und es verurtheilt und verwirft die Thätigkeit des Selbstbewußtseins in diesem Falle. Die erstere Thätigkeit des Gewissens ist die religiöse im specifischen und wesentlichen Sinne des Wortes. Sie ist die Grundthätigkeit des Gewissens; in ihr wird der Mensch Gottes am ursprünglichsten und unmittelbarsten bewußt. Als ein um so beklagenswertherer Mangel muß es bezeichnet werden, daß gerade diese Seite der Gewissensthätigkeit philosophischer- wie theologischerseits bisher beinahe gänzlich übersehen worden ist.*)

So lange das Gewissen religiös noch thätig ist, so lange steht der Mensch immer noch in persönlich-unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott, so lange bezieht er sein eigenes Wesen, so weit es ein wahres und bleibendes ist, auf das ewige und vollkommene Wesen Gottes zurück und weiß im innersten Lebensgrunde sich noch immer Eins mit dem, von welchem auch das Weltganze als die Totalität alles endlichen Seins absolut abhängig ist. In

*) Anklänge an das Richtige finden sich bei neueren hervorragenden Theologen hin und wieder. Schleiermacher nennt (Dialektik, 154) das Gewissen ein Sein Gottes in uns, „nicht in wie fern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann . . . sondern in wie fern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht." Das Irrthümliche der Beschreibung liegt jedoch darin, daß das Gewissen lediglich als sittlicher Faktor und ausschließlich in seiner Bezogenheit zum Weltbewußtsein aufgefaßt wird. Marheineke bezeichnet das Gewissen (System der theol. Moral, 159) als „ein Wissen Gottes im Menschen", während es umgekehrt ein Bewußtsein des Menschen von Gott ist. Am nächsten unserer Darstellung kommt Rothe, wenn er das Gewissen als die Thätigkeit Gottes im Menschen, und zwar eine Thätigkeit Gottes in der eigenen Selbstthätigkeit des Menschen beschreibt (Theol. Ethik, I., 206 f.). Dabei unterscheidet Rothe von dieser Thätigkeit Gottes das Gottesbewußtsein. Allein das Gewissen erweist sich vielmehr als eine Thätigkeit des Menschen, hervorgerufen durch das Sein Gottes in uns, und auch nur von dieser Voraussetzung aus können wir uns erklären, daß das Gewissen durch die Schuld des Menschen abgeschwächt werden und verloren gehen kann.

diesem innersten religiösen Kernpunkte des Gewissens weiß sich der Mensch unabhängig von der Welt und ihren Einwirkungen; hier tritt er ihrem der Veränderlichkeit des Stoffwechsels anheimgegebenen Wesen mit bewußter sicherer Selbstständigkeit entgegen. In diesem innersten Punkte ist darum auch dem menschlichen Geiste das Bewußtsein Gottes, als des absoluten persönlichen Geistes, ursprünglich und unmittelbar gegeben, weil die Gewissensfunktion sich in keiner Weise durch den Zusammenhang mit der Welt, sondern in jeder Weise nur durch die Gemeinschaft mit dem ewigen Leben des Absoluten bestimmt weiß. Das ist denn auch der Punkt, von welchem aus einleuchtend wird, weßhalb es für den religiösen Menschen eine höhere Berufung als auf das Gewissen gar nicht geben kann. Denn, wenn derselbe sich auf die Zustimmung seines Gewissens beruft, so beruft er sich in der That und Wahrheit auf die Zustimmung des seinem Selbstbewußtsein persönlich sich bezeugenden Gottes, den er im Gewissen von seiner eigenen Person dadurch unterscheidet, daß er ihn als ein „Du" seinem „Ich" gegenüberzustellen, so mit ihm sich auseinanderzusetzen und zu ihm zu beten pflegt*).

Mit dieser Grundthätigkeit des Gewissens, in welcher Gott als persönlich gegenwärtiger vermittelst des auf ihn bezogenen Selbstbewußtseins dem menschlichen Geiste seine Zustimmung erklärt, und vermöge welcher der Mensch in persönlicher Gemeinschaft mit Gott und daher religiös ist, ist nun aber aufs Innigste jene zweite Gewissensaction verbunden, in welcher der Mensch seines Nichtmehrseins in Gott bewußt wird und diesen Mangel im Verhalten seines Selbstbewußtseins zum Gottesbewußtsein als etwas, was nicht sein sollte, schmerzlich empfindet. Diese zweite Thätigkeit des Gewissens ist nicht mehr eine specifisch religiöse. Denn in dem Bewußtsein von der mangelnden Bestimmtheit des Selbstbewußtseins durch das Gottesbewußtsein ist Gott selbst nicht mehr unmittelbar und persönlich gegenwärtig und wirksam. Dasselbe ist nicht mehr ein Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott, d. h. der Religion, sondern umgekehrt gestörter Gemeinschaft mit Gott, d. h. des Religionsmangels,

*) Treffend sagt J. K. Passavant in seiner sinnigen kleinen Schrift über das Gewissen, 7: „Die tiefere Betrachtung des Gewissens führt am sichersten zum Glauben an einen persönlichen, d. h. wissenden und wollenden Gott."

und es drückt daher ein Bedürfniß des menschlichen Geistes nach der fehlenden und doch vorhanden sein sollenden Gottes-Gemeinschaft, oder der Religion, aus. Allerdings ist in diesem Schmerze über den erlittenen Verlust dasselbe Organ des Geistes noch thätig, welches in der Freude über den erfahrenen Genuß der persönlichen Gottesgemeinschaft ebenfalls thätig ist: nämlich das Gewissen. Auch in dieser nachfolgenden Thätigkeit ist das Selbstbewußtsein noch immer bezogen auf Gott; aber nicht mehr auf ein Sein Gottes, welches real gegenwärtig ist, sondern auf ein Nichtmehrgegenwärtigsein, und darum Seinsollen Gottes. In seiner vorangehenden Thätigkeit besitzt, in seiner nachfolgenden vermißt das Gewissen Gott; es hat ihn nicht mehr, allein es möchte ihn gern haben. Da nun religiöse Thätigkeit nur da sich vorfindet, wo reale persönliche Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott: so können wir die zweite Gewissensfunction nicht mehr als eine religiöse bezeichnen. Insofern wir hingegen diejenige Thätigkeit des menschlichen Geistes, welche, von einem Mangel an Uebereinstimmung mit dem Sein Gottes in uns ausgehend, auf Wiederherstellung dieses Mangels gerichtet ist, die ethische nennen: so bezeichnen wir die zweite Gewissensfunktion im Unterschiede von der ersten als die ethische.

Die Synthese des religiösen und des ethischen Faktors.

§. 32. Von hier aus ergiebt sich nun ohne Schwierigkeit der weitere Satz, daß das Gewissen als religiöses Centralorgan des menschlichen Geistes zugleich auch ethisches und mithin die Synthese des religiösen und ethischen Factors ist. Die bedeutende Tragweite dieses Satzes ist um so einleuchtender, wenn wir beachten, daß die ältere und neuere christliche Dogmatik sich einer unnatürlichen Lostrennung des religiösen von dem ethischen Factor schuldig gemacht hat. Mit der letzteren Thatsache steht denn auch die populäre Denkweise im Zusammenhange, daß ein Mensch einen sittlich vortrefflichen Character haben, ja ein ethischer Normalmensch sein könne, ohne alle und jede religiöse Innerlichkeit, und umgekehrt, daß ein Mensch Religion haben, ja ein religiöses Phänomen sein könne, ohne alle und jede ethische Charaktertüchtigkeit, woraus dann weiter gefolgert wird, daß es insbesondere für die sittliche Charakterbildung gleichgültig sei, ob man Religion, und welche man habe.

Von unserem Standpunkte aus dagegen ist das religiöse und das sittliche Vermögen von einander unzertrennlich, dem Wesen und Ursprunge nach eins und nur dadurch unterschieden, daß das erstere sich auf Gott als ein persönliches Indemmenschensein, das letztere als ein persönliches Indemmenschenseinsollen bezieht, das erstere also ein Gemeinschaftsverhältniß mit Gott, wie es sein soll, das letztere ein Trennungsverhältniß von Gott, wie es wieder aufgehoben werden soll, ausdrückt.

Das Gewissen, wie es in dieser eben beschriebenen doppelten Thätigkeit als religiöses und ethisches Centralorgan des menschlichen Geistes sich uns ergeben hat: ist zugleich das Centralorgan des geistigen Menschen überhaupt. Weil der Mensch lediglich im Gewissen sich Gottes bewußt wird, außerhalb desselben aber mit seinem geistigen Wesen sich ausschließlich auf die Welt bezieht: so ist er auch lediglich im Gewissen sich seines wahren menschlichen Wesens bewußt. Jenes ist mithin dasjenige Organ, wodurch allein er sich absolut vom Thier unterscheidet; und in der That hat auch bis jetzt nicht die geringste Spur oder Analogie des Gewissens in der Thierseele aufgefunden werden können. Weil aber das Gewissen als Centralorgan des menschlichen Geistes diejenigen Funktionen vollzieht, durch welche der Mensch allein zum vollen und wahren Bewußtsein seiner Menschenwürde und seines menschheitlichen Adels sich erhebt: so kommt demselben auch an sich der Charakter religiös und ethisch normativer Autorität und Dignität zu, und seine Ansprüche sind, insofern es durch die Einwirkung des Weltbewußtseins noch nicht verdunkelt ist, unfehlbar.

Es ist unstreitig das Zeichen eines wesentlichen Mangels in der herkömmlichen Lehre vom Gewissen, wenn diese autoritative Dignität desselben geläugnet, ja, wenn nicht selten mit absichtlicher Geringschätzung von ihm gesprochen worden ist. An die als unwiderlegbar aufgestellte Behauptung, daß das Gewissen eine ausschließlich subjektive Bestimmtheit des sittlichen Urtheilsvermögen sei, und daß jeder Mensch aus diesem Grunde sein besonderes Gewissen habe, hat man die weitere Folgerung geknüpft, daß man den Menschen ihr Gewissen machen könne und müsse.*) Entgegen

*) Vgl. Leo in der N. Preußischen Zeitung, 1855, Nro. 253, 259 und 267 über die Art, wie jetzt das Gewissen, insbesondere auch von der kirchlichen

solchen Irrthümern muß aus unserer Darlegung eingeleuchtet haben, daß das Gewissen, als das ursprüngliche Selbstzeugniß unseres Geistes von dem in ihm sich kundgebenden unmittelbaren Gottesbewußtsein, ebensowenig gemacht werden kann als Gott selbst, und daß nicht der Mensch das Gewissen, sondern das Gewissen den Menschen, und zwar zu einem gottgemäßen macht.

Insbesondere aus unserem Satze, daß das Gewissen die Synthese des religiösen und des ethischen Factors ist, ergiebt sich deutlich, daß das Gewissen nicht blos im herkömmlichen Sinne ein Vermögen sittlicher Selbstbeurtheilung, sondern vor Allem ein Vermögen religiöser Selbsterfahrung ist.*) Nur eine mehr äußerliche Auffassungsweise konnte sich damit begnügen, das Gewissen als ein blos ethisches Vermögen darzustellen. Denn, wenn das Gewissen jeden Mangel des Subjects an Gottgemäßheit schmerzlich in sich empfindet, und jede Collision des Subjects mit der Norm des göttlichen Willens energisch von sich aus verurtheilt: so frägt es sich, wie es dazu kommt, eine solche Funktion ununterbrochen und consequent auszuüben? Wie könnte es denn geeignet sein, jedes Nichtbezogensein des Geistes auf Gott als Schmerz und Bedürfniß zu empfinden, wenn es nicht seinem Wesen nach auf eine so unmittelbare und nothwendige Gemeinschaft mit Gott angelegt wäre, daß jede Trübung oder Störung derselben ihm den Eindruck einer Beschädigung seiner selbst, ja einer ihm ans Leben gehenden Verwundung machen müßte? Das Gewissen muß zuerst Gott gehabt haben, um das Nichtmehrhaben Gottes als eine schmerzliche Entbehrung wahrzunehmen.

Beide Thätigkeiten des Gewissens aber — die religiöse und die ethische — obwohl die erstere der Idee nach die ursprünglichere ist — gehen bei der gegenwärtigen menschlichen Beschaffenheit gleichzeitig vor sich. Denn das Selbstbewußtsein ist niemals so völlig

---

Autorität gemacht werden soll, und die treffenden Gegenbemerkungen Dorners in der Allgemeinen Kirchenzeitung, 1855, Nro. 201.

*) Das Wesen des Gewissens ist daher nur theilweise ausgedrückt, wenn es z. B. bei Nitzsch als „Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Gemüthe" (System der christl. Lehre, §. 98) beschrieben wird. Auch Passavant bezeichnet das Gewissen einseitig und im Widerspruch mit seiner sonstigen tieferen Einsicht in das Wesen desselben als „das in jedes Menschen Brust geschriebene Gesetz", a. a. O., 5.

normal auf das Gottesbewußtsein bezogen, daß nicht auch Momente, welche es als überwiegend durch das Weltbewußtsein bestimmte wahrzunehmen hätte, sich in ihm befänden. Daraus entspringt aber eine ununterbrochene Wechselwirkung zwischen der religiösen und der ethischen Thätigkeit des Gewissens. Indem dasselbe einerseits sich jedes Momentes der Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein erfreut, entsteht durch das hierdurch erneuerte Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott jedesmal auch ein neuer Impuls, alle noch nicht gottgemäßen Lebensmomente, d. h. die Totalität des Lebensdaseins, in die Gemeinschaft des Gottesbewußtseins aufzunehmen. Und indem es andererseits über jedes Moment der Nichtmehrbezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein Schmerz empfindet, entsteht durch das hierdurch erregte schmerzlich empfundene Trennungsbewußtsein von Gott jedesmal ein Impuls, alle das Gottesbewußtsein trübenden oder störenden Einwirkungen des Weltbewußtseins aus der Totalität des Lebensdaseins auszuscheiden. Demzufolge ist denn auch — wie ein Jeder aus eigener Erfahrung wissen kann — das religiöse Gesammtleben immer aus beiden Momenten zusammengesetzt: aus Freude an Gott und aus Unlust der Welt, aus Erhebung zu Gott im Bewußtsein persönlicher Gemeinschaft mit ihm, und aus Entfremdung von Gott im Bewußtsein verdunkelter Gottesgemeinschaft durch die Welt, aus seliger Befriedigung in Gott, je mehr der gesammte geistige Lebensproceß durch die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins normirt ist, und aus freudeloser Unruhe der Welt, je mehr jener Lebensproceß durch das Ueberwiegen des Weltbewußtseins gestört und verwirrt wird. Stellen wir uns aber vor, daß das eine oder das andere Moment bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschen gänzlich fehle: so erscheint die Gewissensthätigkeit auch sofort als eine nicht mehr ausreichende. Denn, wenn das Selbstbewußtsein sich lediglich auf das Gottesbewußtsein bezieht, ohne die durch das letztere nicht normirten Lebensmomente als schmerzlichen Mangel zu empfinden, so ist keine Bürgschaft mehr dafür gegeben, daß jene Momente nicht in immer anwachsenderer und das Gemeinschaftsleben mit Gott bedrohenderer Anzahl vorkommen, d. h. daß sie nicht zur religiösen Abstumpfung und Verdumpfung führen. Und wenn das Selbstbewußtsein sich lediglich auf die, die Gottesgemeinschaft trübenden und störenden, Einwirkungen des Weltbewußtseins

bezieht und diese als schmerzlichen Mangel empfindet, ohne die Möglichkeit einer wiederherstellenden Thätigkeit mit Beziehung auf die gestörte Gottesgemeinschaft mitzuempfinden, dann ist keine Bürgschaft mehr dafür gegeben, daß der als ein hoffnungsloser empfundene Mangel nicht allmälig immer drückender werde und zuletzt entweder sittliche Verzweiflung oder sittlichen Indifferentismus zur Folge habe. In ein so unauflösliches Band ist die Synthese des religiösen mit dem ethischen Faktor im Gewissen verschlungen, daß ausschließlich wirksam gedacht der erstere die religiöse, der letztere die sittliche Entartung zum unvermeidlichen Resultate hat.

Die Religion als Glaubens- und Gesetzesbewußtsein.

§. 33. Obwohl wir uns hiernach die beiden Factoren in der Gesammthätigkeit des Gewissens zu innigster Wechselwirkung verbunden zu denken haben: so ist dennoch nicht zu übersehen, daß die Wirkung beider für sich betrachtet eine, und zwar in der Art, unterschiedene ist, daß der religiöse Faktor, wie unser Lehrsatz sagt, das Glaubensbewußtsein, der ethische das Gesetzesbewußtsein hervorbringt.

Die religiöse Thätigkeit des Gewissens in ihrer Unmittelbarkeit geht nämlich in der Form des Glaubens vor sich, der — in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes genommen — weder eine Thätigkeit der Vernunft, noch des Willens, noch des Gefühls ist. Glauben heißt im Allgemeinen nämlich: das Selbstbewußtsein auf das Gottesbewußtsein beziehen, der eigenen Persönlichkeit in der absoluten Persönlichkeit Gottes gewiß werden. Der Natur der Sache nach fängt alle religiöse Thätigkeit mit dem Glauben an, welcher daher die naturgemäße Lebensbethätigung des Gewissens ist, so daß das Gewissen im Glauben zuerst zu sich selbst kommt. Der Mensch hängt mit seinem Glauben ebenso an dem Gewissen, wie mit seinem Gewissen an dem Glauben. Wer sein Gewissen preisgiebt, der giebt seinen Glauben, wer seinen Glauben, sein Gewissen preis. Weil der Mensch als solcher Gewissen hat, darum hat er auch als solcher Glauben, wenn auch zunächst einen Glauben, der in seiner allgemeinsten Lebensform sich bethätigt. Es ist daher ein beklagenswerther Mangel der ältern Dogmatik, daß sie diesen ursprünglichen und unauflöslichen Zusammenhang zwischen Gewissen und Glauben übersehen und außer Acht gelassen hat, wie der Glaube dem Menschen eben so sehr, als das

Gewissen, ja, gerade mit dem Gewissen angeboren ist. Weil der Glaube als das Bewußtsein des Geistes von seiner ursprünglichen Gottesgemeinschaft aus dem Gewissen entspringt, eben darum ist er dem Menschen auch das Gewisse, ja das Gewisseste im Gewissen.*)

Wie nun aber das Gewissen, vermöge seiner ersten Funktion das Glaubensbewußtsein, so bringt es nach seiner zweiten das Gesetzesbewußtsein, und damit das sittliche Sebstbestimmungsvermögen hervor, so daß in der Synthese der beiden Gewissensmomente, als der beiden ursprünglichen centralen religiösen und sittlichen Lebensnormen des menschlichen Geistes, Glaube und Gesetz in Eins verwoben und zusammengefaßt sind. Werden wir uns nämlich Gottes im Glauben bewußt, insofern wir uns seiner persönlichen Gemeinschaft bewußt werden: so werden wir uns dagegen seiner im Gesetze bewußt, insofern wir uns der Entfremdung von seiner persönlichen Gemeinschaft, als einer von ihm nicht gewollten oder gesetzten, bewußt werden. Der Glaube bejaht Gott in uns und ist darum die Quelle, aus welcher die Kraft des religiösen Geistes, der innere Frieden, fließt; das Gesetz bejaht Gott außer uns und verwirft das Gottwidrige in uns, und ist darum die Quelle, aus welcher die Energie der sittlichen Selbsterneuerung, der sittliche Wille, entspringt. Der Glaube stärkt das Selbstbewußtsein in Gott, das Gesetz reinigt dasselbe von dem Uebergewichte der Welt. Im Glauben bezieht sich der Mensch unmittelbar auf Gott, und es handelt sich dabei um das, was Gott für den Menschen ist oder thut; im Gesetze bezieht der Mensch mittelbar Gott auf sich, und es handelt sich dabei um das, was der Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott sein oder thun soll. Das Glaubensbewußtsein drückt daher immer ein Sein Gottes im Menschen, das Gesetzesbewußtsein ein Sollen des Menschen in Beziehung auf Gott aus. Aber auch in diesem ihrem Unterschiede bedingen die beiden Funktionen sich immer wieder

*) Man vgl. hiezu Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. A., 1, 44 f., welcher die Religion als Glauben beschreibt, aber ohne die entscheidende Frage nach dem religiösen Organe einer eingehenderen Untersuchung zu unterwerfen. Beachtenswerth ist, daß Lichtenberg den Glauben als einen Instinkt bezeichnet hat, der dem Menschen unerläßlich sei, wie das Gehen auf zwei Beinen (Nachlaß II., 127.)

wechselseitig. Je kräftiger das Gottesbewußtsein im Glauben sich ausspricht, desto entschiedener wird auch das Gesetzesbewußtsein in der sittlichen Selbsterneuerung des Menschen sich vollziehen, und umgekehrt.

Das wahre Wesen der Religion.

§. 34. Und so fassen wir denn zum Schlusse unsere Beschreibung von dem Wesen der Religion in dem Satze zusammen, daß Religion dasjenige im Gewissen sich kundgebende Bewußtsein des menschlichen Geistes ist, wornach derselbe seines ewigen Wesens, vermöge seiner ursprünglichen unmittelbar persönlichen Gemeinschaft mit Gott, vollkommen gewiß ist. Die Sittlichkeit hat in ihrer auf diesem Standpunkte unauflöslichen Synthese mit der Religion keine andere Bedeutung, als daß sie das Bedürfniß des menschlichen Geistes nach Wiederherstellung der Religion, oder der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, wo dieselbe zerstört ist, ausdrückt. Der wesentliche Unterschied, welcher zwischen dem eben entwickelten und dem Gottesbegriffe Schleiermachers und seiner Schule auch mit Beziehung auf die spätere Entwicklung desselben besteht, liegt somit vornämlich in zwei Punkten: erstens darin, daß nach unserer Darstellung die religiöse Funktion nicht durch das sinnliche Selbstbewußtsein oder das Weltbewußtsein, sondern lediglich durch das Gottesbewußtsein, nicht also durch das Gefühl, sondern lediglich durch das Gewissen vermittelt ist; zweitens darin, daß durch die religiöse Thätigkeit die sittliche immer nothwendig mitbedingt, Religiosität der Substanz nach also von der Sittlichkeit unzertrennlich ist. Es ist einleuchtend, von welchem Gewichte für die Dogmatik gerade diese beiden Punkte sind. Nur unter der Bedingung, daß die Mitwirkung des Weltbewußtseins beim Zustandekommen des Gottesbewußtseins gänzlich ausgeschlossen wird, kann von einem unmittelbaren Sein Gottes in uns im Ernste und mit Recht die Rede sein; nur unter dieser Bedingung ist uns die lebendige Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott wirklich verbürgt. In jedem anderen Falle ist das Gottesbewußtsein nur ein Wiederschein des Weltbewußtseins, und das ist dann auch der Grund, weßhalb sich nicht mehr nachweisen läßt, in wiefern es in Wirklichkeit von dem Weltbewußtsein sich unterscheidet. Daß Gott dem menschlichen Geiste unabhängig von dem Natur- und Weltzusammen-

hange ursprünglich mitgegeben ist; daß der Mensch mithin ein Bewußtsein von Gott hat, welches nicht von der Welt ist, welchem von Seite des Weltbewußtseins vielmehr Trübung und Verdunklung droht: das ist ein religiöses Axiom. Erst in Folge der Erkenntniß, daß die Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott weder durch sinnliche Natureindrücke, noch durch die diſſeitige Weltordnung vermittelt ist, erhält das religiöse Vermögen den Charakter vollkommener Ursprünglichkeit und unaustilglicher Selbstständigkeit; erst unter dieser Voraussetzung trägt der Mensch die befriedigende Gewißheit in sich, daß er in seinem tiefsten Innern auch dann noch Gott, ja, daß er ihn dann am Sichersten findet, wenn seine äußeren Beziehungen mit der Welt alle abgebrochen sind, d. h. in der Todesstunde. Das religiöse Bewußtsein ist unendlich größer als das Weltbewußtsein, wie Gott unendlich größer ist als die Welt, und eben darum liegt auch in ihm eine Quelle unerschöpflicher Kraft und unversieglichen Trostes.

Von nicht geringerem Belange ist aber auch der zweite unsern Religionsbegriff auszeichnende Punkt, daß durch die religiöse Thätigkeit die sittliche immer mitbedingt, und daß beide wesentlich eins sind. Sind wir nämlich unseres wahren und ewigen Wesens nur vermöge unmittelbarer persönlicher Gemeinschaft mit Gort wirklich bewußt: dann ist jede Störung oder Unterbrechung dieser Gemeinschaft auch zugleich eine Beeinträchtigung unseres wahren und ewigen Wesens. Was dem Menschen an religiöser Vollkommenheit entzogen wird, das wird ihm überhaupt an der Vollkommenheit seiner selbst, dessen was das constitutive Element seines Personlebens bildet, entzogen. Dieses, so weit es in seinem innersten Wesens- und Lebensgrunde bedroht und beinträchtigt ist, wiederherzustellen, ist daher die nothwendige Aufgabe ächter Religiosität, d. h. realer, persönlich-lebendiger Gottesgemeinschaft. Die sittliche Funktion ist hiernach ebensosehr eine die Religiosität erneuernde, als die religiöse eine die Sittlichkeit hervorbringende. Und so wird denn hoffentlich die Zeit nicht mehr ferne sein, wo Niemand mehr behaupten wird, Religion zu haben, ohne sie auch ethisch bethätigen zu wollen, und wo Niemand mehr sich seiner ethischen Tüchtigkeit bewußt werden wird, ohne auch zugleich des Bewußtseins seiner Religiosität sich zu erfreuen.

Zusatz. Die Frage nach der ursprünglichen (etymolo-

gischen) Bedeutung des Begriffes „Religion" ist, so vielfach sie auch religionsgeschichtlich schon erörtert worden ist, im Grunde dennoch von dogmatisch nur untergeordneter Bedeutung. Dieser Begriff hat vermöge langjährigen kirchlichen Sprachgebrauches auch dogmatisches Bürgerrecht erlangt, und es wäre nicht räthlich, ihn mit einem andern, etwa, nach Schleiermachers Vorgange, mit dem Ausdrucke „Frömmigkeit" zu vertauschen. Auch hat derselbe den Vortheil, daß er, eben weil er nicht dem schöpferischen Genius der christlichen Begriffsbildung seine Entstehung verdankt, sondern vorchristlichen Ursprungs ist, die Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in seiner universellsten Bedeutung und seinem weitesten Umfange bezeichnet.*) Was die Etymologie desselben betrifft, so können nach den neuesten Erörterungen nur noch zwei Ableitungen: diejenige von Cicero, welcher das Wort von religere, und diejenige von Lactanz, welcher es von religare abstammen läßt, in Betracht kommen.**) Was auch über die größere Angemessenheit der letzteren vorgebracht worden sein

*) Nitzsch in seiner Abhandlung über den Religionsbegriff der Alten sagt (Studien und Kritiken, 1828, 531) treffend: „Die Grundbegriffe der Theologie, Religion und Offenbarung werden desto wahrer, je mehr zur Bildung des einen, wie des andern die Religionsgeschichte des Alterthums in ihrem ganzen Umfange, sowohl des testamentischen als außertestamentischen Alterthums, zugezogen wird."

**) Cicero, de natura deorum II, 28: Non enim philosophi solum, verum etiam majores nostri superstitionem a religione separarunt. Nam qui totos dies precabantur, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati: quod nomen postea latius patuit. Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, ut elegantes ex eligendo, tanquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim in verbis omnibus vis legendi eadem, quae in religioso. — Lactantius, instit. div. IV., 28: Hac conditione gignimur, ut generanti nos Deo justa et debita obsequia praebeamus; hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et relegati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a relegendo. Die Ableitung von relinquere (von Massurius Sabinus bei Gellius noct. attic. 4, 9) ist durchaus verfehlt. Ueber die etymologische Controverse ist noch zu vergl. J. G. Müller über Bildung und Gebrauch des Wortes religio, theol. Stud. und Krit. 1, 1835; Fleck, System der chr. Dogmatik, 1, 1–11; J. P. Lange, philosophische Dogmatik, §. 36 und Hagenbach, Encyklopädie, 5. A., §. 12.

mag — sprachlich steht — nach den Ausführungen von Nitzsch und J. G. Müller — die Ableitung von relegere als die sicherste fest, wie denn auch Laktanz vermuthlich nicht durch grammatische, sondern dogmatische Gründe auf seine Meinung geführt worden ist, da ihm das religiöse Verhältniß des Menschen zu Gott analog mit dem Pflichtverhältnisse des Unterthanen zu seinem Landesherrn erscheint. Uebrigens nähert der Sprachgebrauch des Begriffs „religio“, der hier mehr als die Ableitung entscheidet, sich noch am meisten der Bedeutung des Begriffs „Gewissen“. Wie Gewissen eigentlich das potenzirte unmittelbare Wissen, das zweifellose Bewußtsein von dem allein Wahren und Ewigen ist: so ist religio (von legere lesen = wissen wollen) das durch wiederholtes Wissenwollen zum potenzirten höchsten Bewußtsein Gewordene, weßhalb denn auch, was bei den Römern religiose geschah, als aus einem vollen, keinen Widerspruch mehr zulassenden Bewußtsein, d. h. aus einem Bewußtsein mit absoluter Gewißheit hervorgegangen angesehen wurde.

Zehntes Lehrstück.

Die Religion in ihrem Verhältnisse zur religiösen Gemeinschaft.

Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen, — als Einleitung in die Dogmatik und Religion. — Baumgarten-Crusius, das Menschenleben und die Religion. — *Bunsen, Gott in der Geschichte, Thl. 1.

Die Religion ist als solche ein subjektives Verhältniß des menschlichen Geistes zu dem absoluten Geiste. Es liegt aber zugleich in ihrem Wesen, ein allgemeines Verhältniß der Menschheit zu Gott zu begründen, d. h. sie ist wesentlich gemeinschaftstiftend. Diese Aufgabe der Religion wird

dadurch erreicht, daß die Thätigkeiten der Vernunft, des Willens und des Gefühls durch die Gewissensfunktion normirt werden. Die durch das Gewissen normirte Vernunft kommt vorzugsweise in der gemeinsamen öffentlichen Religionslehre, der durch das Gewissen normirte Wille in dem gemeinsamen öffentlichen Religionscultus, das durch das Gewissen normirte Gefühl in der gemeinsamen öffentlichen Religionsverfassung zur Erscheinung.

Die Religion ein subjectives Vermögen.

§. 35. Unser Lehrsatz beginnt mit der Behauptung, daß die Religion ursprünglich ein *subjectives* Verhältniß des menschlichen Geistes zu dem göttlichen Geiste ist. Der *einzelne* Mensch hat *als solcher* Religion; das, was seine eigenthümliche religiöse Bestimmtheit bildet, hat er nicht von einem Andern empfangen; es ist umgekehrt das Eigenste, was er darin besitzt, und er würde Religion, wenn auch formell in noch so unentwickelter Weise, auch dann haben, wenn er niemals mit einem andern menschlichen Wesen in Berührung getreten wäre. In der religiösen Thätigkeit ist der Mensch mithin zunächst ganz für sich; er hat lediglich sich selbst darin seinem Gott gegenüber. *Er ist darin mit seinem Gott allein*, und darum hat auch jeder Mensch ein Recht zu verlangen, daß in dieses innerste geheimnißvolle Verhältniß zwischen ihm und seinem Gott kein Unberufener vorwitzig sich hineindränge. Eben deßhalb ist es aber auch irrig, die Religion an sich schon als ein Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinschaft, oder der Gemeinschaft zu dem Einzelnen zu betrachten. Vielmehr gehört es zu ihrer Eigenthümlichkeit, daß sie in ihrer innersten Lebenswurzel *durchaus subjectiv* ist und ihren Ausgangspunkt immer aufs Neue wieder in dem stillen und verborgenen, der Welt verschlossenen, Grunde unsichtbarer persönlicher Geister nimmt. Nicht auf dem lauten Markte des öffentlichen Lebens, unter den Wandelungen der sichtbaren Dinge, sondern in der geheimnißvollen Region der immateriellen Existenzen, in dem wunderbaren, seine Entstehung dem wißbegierigen Auge des Forschers entziehenden, Schooße des persönlichen Einzellebens wird die Religion geboren, und ihre ausdauernde Kraft zieht sie immer auf's Neue wieder aus jener von der Sinnenwelt abgezogenen und ihr unzugänglichen ewigen Wurzel des in sich freithätig abgeschlossenen selbstbewußten Geistes.

Die Religion gemeinschaftstiftend.

§. 36. Dagegen ist es nun allerdings, wie unser Lehrsatz weiter bemerkt, der Religion, als einer Gewissensfunktion, auch eigenthümlich, ein allgemeines Verhältniß der Menschen zu Gott zu begründen; sie ist auch wesentlich gemeinschaftstiftend. Wie die Religion, wenn sie eine Gefühlsfunktion wäre, einen gemeinschaftstiftenden Charakter an sich tragen könnte, das hat vom Schleiermacherschen Standpunkte aus niemals aufgezeigt werden können. Das Gefühl ist nämlich im Menschen gerade das, was durch dessen besondere Organisation gesetzt ist. Und eben daher kommt es, daß wenn einem Menschen allgemeine Gründe ausgehen, er zu seiner besonderen Rechtfertigung zuletzt sich auf sein Gefühl, als auf das zurückzuziehen pflegt, was seiner Individualität nun einmal, wenn auch idiosynkratisch, eignet.*) Das Gewissen ist dagegen bei allen Menschen ursprünglich dasselbe. Das Sein Gottes manifestirt sich vermittelst der normalen Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in allen Menschen auf gleiche Weise, wie es ja auch für alle Menschen nur einen und denselben Gott giebt. Während daher die Menschen innerhalb der Gefühlsregion auf eine unendlich reiche Mannichfaltigkeit von Gefühlsäußerungen angelegt sind, so sind sie dagegen in der Gewissenssphäre ursprünglich nur auf einen und denselben Modus der Gottesgemeinschaft angewiesen. Hieraus wird deutlich, wie das Gewissen als das subjectivste, doch auch zugleich das universellste Organ des menschlichen Geistes ist. Da es der Natur der Sache nach in allen Menschen eigentlich dieselbe Funktion auszuüben hat, so ist es auch ein allen Menschen wesentlich gemeinsames Organ: es ist nicht nur ein Organ des Menschen, sondern ein Organ der Menschheit. Wie es in allen Menschen nur ein wahres Gewissen geben kann, so kann die wahre Religion in allen Menschen auch nur eine und dieselbe sein. Und wie der einzelne Mensch im Gewissen sich seines wahren Wesens bewußt wird, so ist auch der Begriff der wahren Menschheit das Produkt des in ihr als ein gemeinsames sich manifestirenden Gewissens.

Wir haben zwar gesehen, daß die religiöse Funktion zunächst immer rein subjectiv ist, und daß sie ihren unerschöpflichen Lebens-

*) S. Lehrstück 8, §. 25.

quell an der Subjectivität hat. Aber eben deßhalb, weil sie in den anderen Subjekten ebenfalls sich vollzieht, weil, je normaler dieser Vollzug in einer Reihe von Subjecten vor sich geht, um so mehr derselbe ein gleichartiger sein wird, so fühlen diejenigen, die in ihrem innersten Wesen gewissensverwandt sind, sobald dies ihr Wesen sich äußert und mittheilt, sich auf einander angewiesen und zu einander hingezogen. Die Gleichartigkeit der Gewissensfunktion ist das Band, das sie verbindet; das Gewissen erweist, sobald es sich in Beziehung auf Andere selbst bethätigt, sich immer auch als gemeinschaftstiftend. Und so gewiß es mit ewigen Wurzeln am Mutterboden der Geistesinnerlichkeit stets innig haften wird: so gewiß hängt es doch als Centralorgan des Geistes auch wieder mit den übrigen Organen des menschlichen Personlebens ebenfalls innig zusammen und wirkt normirend auf dieselben ein.

Dies ist denn auch der Punkt, wo die Gewissensfunktion auf die Totalität des einzelnen Subjektes, und von dieser dann auf eine Vielheit von Subjecten, auf ganze Gemeinschaften, einwirkt. Wäre das Menschheitsleben noch normal, so würde eine und dieselbe Gewissensfunction die ganze Menschheit auf eine und dieselbe Weise normiren, und die Menschheit an sich wäre dann auch die religiöse Gemeinschaft an sich. Nachdem aber erfahrungsgemäß die ursprüngliche Normalität der Menschheit gestört ist, so ist auch die Gewissenswirkung in verschiedenen Menschen eine verschieden geartete geworden, so daß unterschiedene Gemeinschaftsstiftungen jetzt das Resultat der Gewissensfunktion in der Menschheit sind.

Wie es nun aber dem Gewissen möglich wird, aus seiner ursprünglichen reinen Subjektivität herauszutreten und eine gemeinschaftstiftende Thätigkeit auszuüben: das muß noch näher dargelegt werden. Auf diese Frage lautet die in unserem Lehrsatze enthaltene Antwort, daß es die vermittelnden Organe, d. h. die Thätigkeiten der Vernunft, des Willens und des Gefühls sind, welche zum Zwecke der Gemeinschaftsstiftung durch das Gewissen normirt werden müssen.

Es ist uns vorerst die Einsicht von großer Wichtigkeit gewesen, daß Vernunft, Wille und Gefühl nicht ursprüngliche Organe der religiösen Funktion sind, und daß das Wesen der Religion der

Natur der Sache nach weder ein Begreifen, noch ein Thun, noch ein Fühlen ist. Aber von eben so großer Wichtigkeit ist es, zur weiteren Einsicht zu gelangen, daß die Religion in Beziehung auf den Umfang ihrer Thätigkeit nicht auf ein vereinzeltes Organ des menschlichen Geistes eingeschränkt bleiben darf, daß sie nicht etwas Apartes im Menschen, sondern die Wahrheit des ganzen Menschen ist, und daß sie eben aus diesem Grunde auch ein Anrecht auf den ganzen Menschen und den gesammten Umfang seiner inneren und äußeren Thätigkeiten hat. Wie sie aber als das Centralorgan der Persönlichkeit auf Normirung der übrigen Organe derselben ein Recht hat, so haben diese im Verhältnisse zu ihr die Pflicht, sich von ihr normiren zu lassen. Auch Vernunft, Wille, Gefühl sollen nicht etwas Apartes für sich sein wollen. Diese Werkzeuge des menschlichen Personlebens befinden sich nach ihrer Isolirung von dem Centralorgan nicht mehr in einem Zustande der Gesundheit. Ein von der Religion in keiner Weise mehr normirtes Denken, Wollen und Fühlen ist ein von der Gewissenssubstanz entleertes Denken, Wollen und Fühlen; und es braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden, was das heißen will. Dagegen wird das religiöse Vermögen, wie es an sich ist, durch seinen bestimmenden Einfluß auf die übrigen Vermögen nicht stärker, und entwickelt sich nicht an ihnen*); es ist sich seiner und seiner unmittelbaren Bezogenheit auf Gott in sich selbst vollkommen gewiß; es schöpft aus sich selbst allein die Quelle seiner Kraft, und nicht etwa aus dem Denken, Wollen u. s. w.; es bleibt auch ungeachtet seiner Vermittelung mit den übrigen Organen doch wesentlich in sich selbst und nur die Möglichkeit ist während dieses Vermittelungsprocesses für dasselbe vorhanden, daß es von seiner ursprünglichen Kraft verliere, daß es an das Denken, Wollen u. s. w. ungehörige Concessionen mache.

Die Religion gemeinschaftstiftend in der gemeinsamen öffentlichen Lehre.

§. 37. Allein hier ist nun die erste Frage, welche wir näher zu erörtern haben, die, in welcher Weise denn die Thätigkeit der Vernunft durch das religiöse Vermögen, d. h. die Gewissensfunktion, zum Behufe der Gemeinschaftsstiftung normirt werde? Daß von dem Schleiermacherschen Religionsge-

*) Wie Reibe a. a O., 14, irrthümlich annimmt.

fühle aus ein Uebergang zum Wissen nicht nachweisbar sei, ist mit Recht schon von anderer Seite aus bemerkt worden.*) Das Gefühl ist bei Schleiermacher gerade das, was man nicht wissen kann; es ist ein Widerspruch mit dem Wesen des Gefühls, in den Zustand der Erkenntniß überzugehen. Das Wissen von der Religion ist daher auf dem Standpunkte Schleiermachers nothwendig problematisch und an den in Begriffe übergetragenen Religionsgefühlen nur so viel Realität, als sich wieder in die unbestimmte Sphäre der Gefühlswelt zurückübersetzen läßt. Wie begreiflich, daß das religiöse Erkennen von hier auch nicht über die Unsicherheit des dialektischen Scheins hinausgelangt, welcher, sowie man ihn greifen will, in einer Nebelwolke zu zerrinnen droht.

Zu ganz anderen Ergebnissen in Beziehung auf das Verhältniß zwischen der religiösen und der erkennenden Thätigkeit gelangen wir dagegen von den Grundlagen unseres Religionsbegriffs aus. Die erkennende Thätigkeit bezieht sich allerdings nicht unmittelbar auf Gott, d. h. Gott ist in derjenigen Funktion des menschlichen Geistes, welche wir als die auf die Welt bezogene und diese nachbildende bezeichnet haben**), nicht unmittelbar und ursprünglich gegenwärtig. Dagegen bezieht dieselbe sich unmittelbar auf das Selbstbewußtsein und auf alle Thatsachen und Vorgänge in demselben, mithin auch auf das Verhältniß desselben zum Gottesbewußtsein und auf die Thatsache seiner ursprünglichen und wesenhaften Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott. Die Vernunft reflektirt als solche auf die religiöse Thätigkeit und entwirft sich ein Bild von dem Wesen und Inhalte jener. Diesen Inhalt bringt sie sodann vermittelst der Denkfunktion in der Form von Begriffen und Urtheilen zur erkenntnißmäßigen Darstellung. So ist es z. B. erfahrungsgemäß der Vernunfthätigkeit eigenthümlich, ein Bild von Gott zu Stande zu bringen, worin aber allerdings nicht Gott, wie er an sich ist, sondern das Verhalten

*) C. Schwarz a. a. O., II., 113: „Es ist (bei Schleiermacher) kein Uebergang von dem Gefühl zum Wissen (oder Thun) möglich, keine Entwicklung des Gefühls zum Wissen (oder Thun), kein hinausgehendes Gefühl über sich selbst zum Wissen (oder Thun)."

**) Treffendes bemerkt in dieser Beziehung auch Sigwart a. a. O., namentlich am Schlusse, 325 f.

des Selbstbewußtseins in seiner Bezogenheit auf das Gottesbewußtsein abgespiegelt ist. Wenn das Selbstbewußtsein im Gewissen das Absolute als das über dem endlichen Naturzusammenhange und der diesseitigen Weltordnung unendlich Erhabene, in sich ewig Vollkommene, erfährt, und wenn sich nun die erkennende Thätigkeit auf diesen Inhalt einer unmittelbaren Gewissenserfahrung bezieht: so bezieht sie sich damit nicht auf Gott, sondern auf den Menschen, wie er in Gemeinschaft mit Gott ist, und bildet auf diesem Wege das Göttliche der Endlichkeit ein, die ja allein der unmittelbare Gegenstand der Vernunfterkenntniß ist. Hierin also, in dem Uebergange der unmittelbaren Gotteserfahrung in die Vernunfterkenntniß, liegt der geheimnißvolle Punkt, wo das Göttliche in die Endlichkeit eintritt. Im Verhältnisse zur sichtbaren Welt ist Gott unsichtbar, im Verhältnisse zur unvollkommenen vollkommen, im Verhältnisse zum endlich beschränkten Können allmächtig, im Verhältnisse zum endlich beschränkten Wissen allwissend u. s. w.: das sind Urtheile, welche die erkennende Vernunft mit Beziehung auf den von ihr erforschten Inhalt der religiösen Funktion ausspricht. Solcherlei Sätze über das Wesen Gottes im Verhältnisse desselben zur Welt, wie wir sie beispielsweise hier angeführt haben, sind aber nicht mehr unmittelbare Gewissensäußerungen und enthalten daher auch den religiösen Inhalt nicht mehr in ursprünglicher Gestalt. Das Gewissen als solches denkt nicht; es stellt als solches keine Lehrsätze auf; als solches ist es nur vorhanden in der Form eines allgemeinen centralpersönlichen Bewußtseins, entweder der Gemeinschaft mit oder der Trennung von dem absoluten Geiste. Als solches reflektirt es darum auch auf nichts, sondern ist seines persönlichen Verhältnisses zu Gott unmittelbar gewiß und hat weder Zeit, noch Lust, in den Widerstreit der Gedanken sich einzulassen, die abwechselnd anklagen oder auch entschuldigen.*)

Aus diesem Bewußtsein der unmittelbaren Gewißheit seines transcendentalen Inhaltes ist das Gewissen nun aber genöthigt

*) Es ist sehr beachtenswerth, daß auch an der Stelle Röm. 2, 15 das Gewissen (συνείδησις) als unmittelbares Selbstzeugniß von den Gedanken (λογισμοῖς), als den durch Vermittelung der Vernunftthätigkeit erzeugten abgeleiteten Gewissensurtheilen, bestimmt unterschieden wird.

herauszutreten, sobald es sich Anderen mittheilen will. Denn eine Mittheilung an Andere ist nur möglich auf dem Wege der Vernunft-, Willens- oder Gefühlsthätigkeit, auf dem ersteren nur mit Hülfe der durch die Sprache vermittelten Gedankenbildung.

Wenden wir uns zunächst nun zur Prüfung der Art und Weise, wie die Gewissensthätigkeit durch die erkennende der Vernunft vermittelt und gemeinschaftstiftend wird. Bei den in Folge vorausgegangener religiöser Thätigkeit zu Stande gekommenen, religiöse Mittheilung enthaltenden, Gedanken oder Lehrsätzen ist immer ein Zwiefaches zu unterscheiden: erstens der ursprüngliche noch unvermittelte religiöse Inhalt, und zweitens die hinzugetretene diesen Inhalt nachbildende erkenntnißmäßige Form. Vor zwei irrigen Vorstellungen haben wir uns hierbei in gleicher Weise zu hüten: einerseits vor der Meinung, daß die erkenntnißmäßige Form mit dem noch unvermittelten religiösen Inhalte identisch sei; andererseits vor der Annahme, daß zwischen der endlichen Form des Gedankens und dem unendlichen Inhalte der unmittelbaren religiösen Erfahrung ein blos zufälliger Zusammenhang bestehe. Die erstere Meinung wird durch unsere früheren Ausführungen von vorn herein ausgeschlossen. Aber auch die letztere Annahme bedarf eben so entschiedener Zurückweisung. Wäre sie richtig, so bliebe uns überhaupt nichts Anderes übrig, als auf alle und jede wirkliche Erkenntniß religiöser Wahrheit zu verzichten. Gäbe es ja in diesem Falle doch niemals eine sichere Bürgschaft dafür, daß der Gedanke dem, was er bedeuten will, auch nur einigermaßen wirklich entspräche. Müßte doch unter solchen Umständen jeder Versuch, Gott und Göttliches zu erkennen, eigentlich als ein mit einer heiligen Sache getriebenes zweckloses Spiel erscheinen. Zwischen der Gewissenserregung, auf welche der denkende Geist reflectirt, und den Resultaten des Denkens selbst muß daher irgend ein innerer Zusammenhang möglich, es muß irgend eine Garantie dafür vorhanden sein, daß das Gedankenbild, wenn es anders auf normalem Wege zu Stande kommt, mit dem von demselben abgebildeten Originale in größerer oder geringerer sachlicher Uebereinstimmung stehen kann. Nur unter dieser Voraussetzung verlohnt es sich überhaupt der Mühe, das schwere Joch des Denkens auf die Schultern zu nehmen, und den Versuch zu wagen, das, was unmittelbar im Innern des Geistes von Gott

und göttlichen Dingen erfahren wird, durch Gedankenreproduktion auch für Andere mittheilbar zu machen. Die relative Erkennbarkeit Gottes und der göttlichen Dinge ist mithin die nothwendige Voraussetzung aller theologischen Denkarbeit. Zur Abwehr von Mißverständnissen ist es aber allerdings unerläßlich, der eben aufgestellten Forderung eine doppelte Einschränkung beizugeben. Erstens darf nie übersehen werden, daß die erkennende Thätigkeit der Natur der Sache nach immer eine solche ist, welche das Unendliche nicht als Unendliches in sich aufzunehmen vermag, sondern es als ein Endliches zu bilden, und der der Welt zugekehrten Seite des Geistes, worauf sie sich unmittelbar bezieht, anzubilden oder zu assimiliren genöthigt ist. Hierin liegt denn auch die Ursache, weßhalb zwischen der ursprünglichen religiösen Erfahrung und der nachträglichen Gedankenreproduktion derselben niemals ein Verhältniß absoluter Congruenz, sondern immer nur einer größeren oder geringeren, d. h. relativen, Aehnlichkeit sich bilden kann. Das religiöse, durch die Denkarbeit hervorgebrachte, Bild kann seinem Gegenstande niemals adäquat sein, weil der vernunftbildenden Thätigkeit die Mittel zur adäquaten Darstellung mangeln. Gott als der absolut unendliche Geist ist als solcher unerkennbar und deßhalb auch unvorstellbar; und welcher Merkmale sich auch die Vernunft bedienen mag, um sein Wesen zu kennzeichnen, so reichen diese doch eben deßhalb, weil sie das Wesen Gottes dem der Welt zu assimiliren bestimmt und daher nach ihrer Formseite endlich sind, niemals hin, um das Wesen Gottes, wie es an sich ist, auszudrücken. Daraus folgt denn auch der wichtige Satz, daß die Form der erkennenden Thätigkeit in ihrem Verhältnisse zum Inhalte der religiösen Erfahrung lediglich eine symbolisirende sein kann, d. h. daß die religiösen Erkenntnisse wohl bedeutungsvolle Zeichen für die unmittelbare Gewissenssubstanz, niemals aber identisch mit dieser selbst sind. Die religiöse Erfahrung verhält sich zur religiösen Erkenntniß wie das Urbild zum Symbol.

Hieran reiht sich nun auch noch eine zweite Bemerkung. Unzweifelhaft kann man die Zeichen für eine anzudeutende Sache übel oder auch gut wählen. Und so hängt denn in Beziehung auf das religiöse Erkennen Alles davon ab, ob die gewählten Zeichen der dar-

gestellten religiösen Erfahrung wirklich entsprechen, ob sie dieselbe so annähernd als möglich **bedeuten**? Es kann geschehen, daß der ursprünglich reinste religiöse Inhalt durch falsche Gedankenbildung ganz verunreinigt und entstellt, daß das, was in unmittelbarer Gewissensgemeinschaft mit Gott voll und tief erfahren ward, durch die ungeschickt vermittelnde Vernunftthätigkeit der religiösen Fülle und des sittlichen Kerns gänzlich entleert wird. Die an sich wahre Religion kann durch verkehrtes Denken in ein widerwärtiges Zerrbild verwandelt werden, von welchem der noch unverdorbene religiöse Sinn mit innerster Entrüstung sich abwendet. Es ist möglich, daß die religiöse Wahrheit in einer ihrem Wesen widersprechenden Gedankenform sich in Irrthum und Lüge verkehrt.*) Um so wichtiger ist es, den rechten Weg einzuschlagen, auf welchem das erkennende Denken auch möglichst entsprechende Zeichen für die im Gedankenbilde niemals absolut zu erschöpfende religiöse Erfahrung hervorbringt. Versuchen wir es, diesen Weg nun aufzufinden.

Das Gewissen ist, wie wir gesehen haben**), in seinem normalen Zustande unfehlbar. Allein es ist eine Thatsache, daß sich dasselbe in einem solchen nicht mehr vorfindet. Die Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein ist in keinem Menschen mehr so beschaffen, wie sie sein sollte; in jedem Personleben kommt eine Anzahl von Momenten vor, in welchen das Selbstbewußtsein nicht mehr durch das Gottesbewußtsein normirt ist. Die Folge davon ist, daß die religiöse Funktion **sich in der Regel auf eine anormale Weise vollzieht**, und dieser Mangel an Normalität macht sich auch in der Art der Einwirkung des Gewissens auf die erkennende Thätigkeit der Vernunft unvermeidlich geltend.

So wie nämlich die Gewissensaktion, welche auf die Vernunftthätigkeit bestimmend einwirkt, aufhört Träger einer ungetrübten Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu sein: so kann selbstverständlich auch das Bild, welches das durch die Gewissensthätigkeit angeregte

*) Das Wort des Apostels Paulus, Röm. 1, 21 f.: *ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία, φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* — ist in dieser Beziehung treffend.

**) S. 9. Lehrstück, §. 32, S. 147.

Denken von der unmittelbaren religiösen Erfahrung des Subjekts entwirft, nicht mehr ein religiös ungetrübtes sein. Nun kommt aber noch hinzu, daß die Beschaffenheit dieses Bildes nicht nur von der Normalität der religiösen Funktion, sondern auch von der Correktheit der erkennenden Vernunftthätigkeit abhängt. Daß diese bei verschiedenen Menschen sehr verschieden, bei den Einen noch in hohem Grade unentwickelt, bei den Anderen in eben so hohem Grade ausgebildet ist: das ist ein Umstand, welcher nothwendig zur Folge haben muß, daß die religiöse Erfahrung bei den Einen sich weit entsprechender als bei den Anderen gedankenmäßig reflectirt. Und so ergiebt sich denn, daß die Vernunftthätigkeit in demselben Verhältnisse die unmittelbar religiöse Erfahrung in der Form der Lehre angemessener darstellen wird, als in der lehrbildenden Persönlichkeit einerseits die Gewissensfunction sich mit größerer Energie vollzieht, andererseits die Denkfunktion mit vollkommenerer Deutlichkeit vor sich geht, so daß zu einer möglichst adäquaten Darstellung religiöser Erkenntniß immer Beides: eben so sehr die möglichste formelle Correktheit des Denkprocesses, als die möglichste materielle Ungetrübtheit der Gewissensaktion vonnöthen ist.

Es ist die gemeinsame öffentliche Lehre, in welcher, wie unser Lehrsatz aussagt, die Religion in der Form der Vernunftthätigkeit ihre gemeinschaftstiftende Wirkung kundgiebt. Jeder Versuch, die unmittelbare religiöse Erfahrung im Gewissen durch Gedankenmittheilung fortzupflanzen, ist ein Versuch religiös zu lehren; und es ist Grund zu der Annahme vorhanden, daß schon von dem Gewissen des ersten religiösen Menschen aus, der in Gemeinschaft mit anderen gelebt hat, dieser Versuch wirklich gemacht worden ist. Insofern nämlich ein jeder Mensch individuelle, d. h. einzigartige, religiöse Erfahrungen zu machen Veranlassung hat: insofern hat auch ein jeder mehr oder weniger Veranlassung, als religiöser Lehrer aufzutreten, d. h. an dem, was er allein im Verhältnisse zu Gott erfahren, auch Andere Theil nehmen zu lassen. Da nun aber innerhalb der Gemeinschaft Einzelne immer besonders religiös begabt und deßhalb Vorbilder für eine größere Anzahl religiös Angeregter sind: so sind dieselben auch vorzugsweise berufen, die religiösen Lehrer der Menschheit zu sein. Daher lassen sich unter den religiös angeregten Menschen von vorn herein zwei verschiedene Arten von einander unterscheiden: diejenigen,

welche als die religiös schwächer Angeregten sich receptiv verhalten und die von Anderen mitgetheilte Erkenntniß sich anzueignen bestrebt sind, und diejenigen, welche als die religiös stärker Angeregten sich zum Produciren aufgefordert und die in ihnen vorfindliche religiöse Erfahrung auf Andere zu übertragen in sich den Trieb fühlen: die Einen, welche als Jünger und Schüler, die Anderen, welche als Gemeinschaftsstifter und Heilsträger sich erzeigen. Aus der ganzen Summe nun aber von theils producirtem, theils recipirtem religiösem Erfahrungsinhalte geht die öffentliche gemeinsame Lehre hervor, welche stets innerhalb desjenigen Umfanges Geltung finden wird, in welchem die religiös Producirenden und Recipirenden eine gleichartige wechselseitige Thätigkeit ausüben.

Die öffentliche Lehre, als die Summe der in eine gemeinsame Form der Erkenntniß niedergelegten religiösen Erfahrung, ist nun aber keineswegs die Religion selbst, und es ist einer der verwirrendsten Irrthümer, sie für Religion zu halten, mag man ihr dann den Namen religio naturalis acquisita oder revelata geben*). Sie ist nur das Gesammtbild und Gesammtsymbol des in einer religiösen Gemeinschaft geschichtlich entstandenen und gleichzeitig vorhandenen religiösen Bewußtseins. Eine öffentliche gemeinsame Lehrgestalt zu begründen, dazu fühlen aber religiös gleichartig Angeregte um so mehr den Trieb in sich, je mehr die Einen das Bedürfniß haben, die größere Fülle ihrer religiösen Erfahrungen durch Mittheilung auszubreiten, die Anderen die ihnen bemerklich anhaftenden Mängel durch Aneignung zu ergänzen. Allein hier frägt es sich nun, inwiefern denn durch Lehrmittheilung wirklich Religion mitgetheilt, durch Lehraneignung wirklich Religion angeeignet werden könne?

In dieser Beziehung steht zunächst fest, daß durch das mitgetheilte Wissen von der Religion an und für sich auch nicht mehr als ein Wissen um die Religion entsteht, und daß diesem als solchem mithin nicht mehr und nicht weniger Geltung als allem Wissen überhaupt zukommen kann. Ebenso steht fest, daß die um die Religion blos Wissenden, dadurch daß sie zu einer

*) Die älteren prot. Dogmatiker unterscheiden außer der revelata die religio oder cognitio Dei naturalis insita (Vernunftreligion) und acquisita, die ex aliorum testificatione et ex creaturarum intuitu erworbene Religion.

verhältnißmäßigen Einsicht in die Summe der überlieferten religiösen Gedankenbildung gelangt sind, eigentlich nur ihre Weltkenntniß vermehrt, nicht aber ihr eigenes persönliches Verhältniß zu Gott verändert haben. Es steht mit einem Worte fest, daß es möglich ist, den Kreis des religiösen Wissens aufs Aeußerste zu erweitern, ohne damit der Summe des religiösen Habens das Geringste beizufügen; daß es möglich ist, überlieferte religiöse Erkenntnisse ohne alle persönliche religiöse Erfahrung aufzuhäufen und den Lehrbegriff einer religiösen Gemeinschaft aufs Scharfsinnigste darzustellen, ohne in dem eigenen Innern etwas von seinem Inhalte wahrhaft zu besitzen.

Die Ursachen dieser überraschenden Thatsache müssen jedoch noch etwas genauer beleuchtet werden. Im Allgemeinen versteht es sich von selbst, daß derjenige zur Hervorbringung religiöser Lehre am Geeignetsten sein wird, welcher unmittelbar eigene religiöse Erfahrungen gemacht hat. Kein Mensch wird zunächst und ohne Weiteres ein Mehreres lehrhaft mitzutheilen sich bewogen fühlen, als er persönlich in sich selbst erfahren hat. So wie nun aber einmal auch nur ein Kleinstes von gemeinsamer öffentlicher Religionslehre sich gebildet hat: so findet sich auch ein Mehr oder Weniger von Lehrerkenntnissen ausgebildet vor. Diese können, wie ein jeder leicht einsieht, ohne irgend ein Hinzutreten ursprünglich neuer religiöser Gedankenproduktion auf dem Wege blos überliefernder Thätigkeit weiter fortgepflanzt werden, und eben so erhellt, daß das Geschäft dieser blos äußerlichen Fortpflanzung auch von Solchen übernommen werden kann, welche zu dem Inhalte des Ueberlieferten sich persönlich vollkommen gleichgültig verhalten. Die Eigenschaften, welche zur blos lehrüberliefernden Thätigkeit erforderlich sind, gehören alle lediglich der intellectualistischen Seite des Geistes an. Wer die Summe des Ueberlieferten mit dem treuesten und umfassendsten Gedächtnisse zu bemeistern, vermöge einer glücklichen Combinationsgabe Ordnung in die scheinbare Verwirrung zu bringen und in lichtvoller Kunst die Gruppirung des Stoffes am Uebersichtlichsten zu bewältigen vermag, der wird auch der trefflichste Darsteller der bereits vorhandenen Lehrsätze sein. Dabei ist freilich klar, daß ein solcher Darsteller im Grunde nicht mehr als ein geschickter Abschreiber ist und unmöglich befähigt sein kann, irgend etwas zur Darstellung zu bringen, was nicht schon vor ihm, wenn

auch nicht mit derselben Virtuosität, zur Darstellung gebracht war. Wo daher ein noch nicht dagewesener Lehrinhalt zur öffentlichen Darstellung kommt: da müssen nothwendig auch noch nicht dagewesene religiöse Erfahrungen zum Grunde liegen. Das im Gedankenbilde sich manifestirende Zeichen ist da, wo es zum erstenmale auftritt, immer das Abbild eines unmittelbar auf Gott bezogenen innerlichen Vorganges, der sich in ihm spiegelt. In der ursprünglichen erkennenden Thätigkeit ist die Religion immer der das Erkennen hervorbringende Faktor. Das Zeichen hat mithin nur die Bestimmung, von sich hinweg auf den ursprünglich hervorbringenden Faktor zurückzuweisen und denselben in denen, welche das Lehrprodukt in sich aufnehmen, zu reproduciren. Die religiösen Erkenntnisse sind demzufolge niemals sachliche Selbstzwecke, sondern immer nur symbolische Erregungsmittel. Sie sollen in dem sie aufnehmenden Subjekte dieselbe religiöse Erfahrung noch einmal bewirken, von welcher sie selbst bewirkt und aus welcher sie unmittelbar hervorgegangen sind.

Von hier aus leuchtet nunmehr ein, daß die Wirkung der religiösen Lehrsätze von der religiösen Empfänglichkeit des Subjekts abhängig ist, welches dieselben in sich aufnimmt. Ist ein Subjekt religiös nicht erregbar, d. h. ist die Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in ihm eine äußerst geringe: so wird auch die religiöse Lehrmittheilung für dasselbe eine todte Zeichensprache bleiben, die es vielleicht correkt und geläufig nachzusprechen, niemals aber in eigenen religiösen Lebensgehalt umzusetzen im Stande sein wird. Damit ist denn auch die auffallende Thatsache erklärt, daß es möglich ist, ein außerordentlich erweitertes religiöses Wissen zu besitzen, ohne vermittelst desselben dem religiösen Haben das Geringste beizufügen. Es ist dieß möglich, weil es ein außerordentlich erweitertes Wissen um die symbolischen Zeichen der religiösen Erfahrung geben kann, ohne daß diese Zeichen dem Wissenden für seine Person innerlich irgend etwas bedeuten müßten. Damit das Wissen um die Zeichen sich in ein Haben des von ihnen Bezeichneten verwandle, dazu ist erforderlich, daß vorher ein eigenes, lebendiges, wenn auch noch so schwaches, religiöses Bewußtsein in dem die Zeichen aufnehmenden Subjekte vorhanden sei, von welchem die Bedeutung der Zeichen verstanden wird. Nur der innere

religiöse Sinn vermag den Geist der religiösen Gedanken zu verstehen; für die irreligiöse Gesinnung bleiben diese Gedanken stets nur eine unverständliche Hieroglyphensprache.

So unvermeidlich es nun auch von hieraus erscheint, daß die öffentliche gemeinsame Lehre bei manchen Subjecten gar keine Wirkung ergiebt: so behält dessenungeachtet die Aussage unseres Lehrsatzes ihre volle Wahrheit, daß die Religion durch die auf dem Wege der Vernunftthätigkeit erzeugte öffentliche gemeinsame Lehre zuerst gemeinschaftstiftend wird. Die Lehre ist zwar nicht die Religion; sie kann sogar zu einem todten Ingrediens des bloß äußeren Weltwissens herabgewürdigt werden; aber sie ist ein Erregungs- und Verbreitungsmittel der Religion für alle diejenigen, welche religiösen Sinn und Anlage haben, und es giebt zunächst gar kein anderes Mittel für diesen Zweck als sie. Heißt also: religiöse Lehrerkenntniß haben, nicht Religion haben, und über Religion richtig denken, nicht wahrhaft religiös gesinnt sein*); so besitzt doch ein jeder, der religiöse Lehrerkenntniß hat, nicht nur ein, sondern das Mittel, um Religion in sich zu erzeugen; wer über Religion richtig denkt, der bringt die Symbole hervor, durch welche es ihm möglich wird, wahrhaft religiös gesinnt zu werden. Ohne die öffentliche und gemeinsame religiöse Lehre würde kein Individuum mehr Religion besitzen, als die unmittelbar in ihm selbst erzeugte. Einzig und allein durch den öffentlichen und gemeinsamen religiösen Lehrbegriff wird es möglich, in dem Innern eines jedes einzelnen religiösen Individuums die ganze Fülle der religiösen Erfahrungen der Gemeinschaft aufs Neue zu erzeugen, die zerstreuten Strahlen der einen Wahrheit in Brennpunkten zu sammeln, und eine hochbegnadigte Persönlichkeit auf diejenige Stufe religiöser Vollendung zu erheben, auf welcher die Gemeinschaft als Ganzes genommen steht. Den gemeinsamen öffentlichen religiösen Lehrbegriff geringschätzen, heißt mithin nichts Anderes, als die Möglichkeit geringschätzen, alle einzelnen Individuen allmälig mit dem religiösen Wahrheitsbesitze der ganzen Gemeinschaft zu erfüllen. Damit aber dieses erwünschte Ziel, wenn auch nur allmälig, wirklich erreicht

---

*) Wie Kelbe a. a. O., 16, wenigstens sehr mißverständlich sagt: „Das religiöse Denken ist nicht blos ein Denken über Religion, sondern auch mit Religion.

werde, dazu ist nach unserer bisherigen Ausführung eine doppelte Bedingung erforderlich: **erstens**, daß in der öffentlichen gemeinsamen religiösen Lehre die Fülle der in der Gemeinschaft vorhandenen religiösen Erfahrungen wirklich ihre möglichst angemessene symbolische Darstellung finde, und **zweitens**, daß die einzelnen der Gemeinschaft angehörenden Individuen in den Zustand größtmöglichster religiöser Empfänglichkeit versetzt werden, um zur Zurückübersetzung des Lehrbegriffes in die unmittelbare religiöse Erfahrung wirklich geeignet zu sein.

Die Religion gemeinschaftstiftend in dem gemeinsamen öffentlichen Cultus.

§. 38. Um den Inhalt der Religion in der religiösen Gemeinschaft zur vollen Darstellung zu bringen, dazu bedarf es nun aber außer der gemeinsamen öffentlichen Lehre noch weiterer Mittel. Wenn nämlich die Thätigkeit der religiösen Gemeinschaft lediglich darauf gerichtet wäre, religiöse Erkenntnisse auszuprägen: so müßte auch der letzte Zielpunkt dieser Bestrebungen die Aufstellung von Lehrsätzen und die Darstellung von Lehrbegriffen sein. Die religiöse Gemeinschaft würde dann keine höhere Bestimmung kennen, als Dogmatik zu produciren und zu reproduciren. Nun aber besteht, wie wir wissen, die Aufgabe des Menschen in seinem Verhältnisse zur Welt nicht nur darin, die Welt in sich hineinzubilden, sondern eben so sehr darin, sich in die Welt hineinzubilden, und dieses Letztere vollzieht sich — wie schon früher gezeigt wurde *) — in der Willensthätigkeit auf dem Wege des Handelns.

Hier frägt es sich denn nunmehr, wie die Religion aus ihrer Unmittelbarkeit im Gewissen in Aeußerungen des **Willens** übergehe? Wenn nach der intellektuellen Seite hin dem religiösen Menschen das Bedürfniß einwohnt, sein unmittelbares Verhältniß zu Gott in Gedankenbildern zu gestalten, um der Gemeinschaft es möglich zu machen, im Gedankenspiegel die Summe ihrer religiösen Erfahrungen sich **vorzuhalten**: so wohnt ihm nach der praktischen Seite dagegen eben so sehr das Bedürfniß ein, der noch als im Widerspruche mit dem vorgehaltenen Bilde befindlich erkannten Gemeinschaft jene Summe religiöser Erfahrungen **einzuleben** und sie zu einem wirklichen Spiegel und Abbilde des re-

---

*) S. 7. Lehrstück, §. 23, S. 99.

ligiösen Geistes zu machen. Das ist jedoch nur dadurch möglich, daß das Gewissen auf die Willensthätigkeit bestimmend einwirkt und in ihr den wirksamen Entschluß hervorbringt: das innerlich vorhandene religiöse Leben der Gemeinschaft auch in gemeinsamem öffentlichem Thun zur Darstellung zu bringen. Wie der religiöse Mensch es nicht lassen kann, aus der verborgenen Fülle seiner inneren Erfahrungen Gedanken zu bilden: so kann er es daher auch nicht lassen, Handlungen vorzunehmen, welche seinem religiösen Sinne angemessen sind. Im religiösen Handeln wie im religiösen Denken verhalten jedoch die Einen als die religiös stärker Angeregten sich mehr productiv, die Anderen als die religiös schwächer Angeregten mehr receptiv. Und so entsteht durch wechselseitiges Geben und Empfangen eine Summe religiöser Handlungen, welche für die in gleichartiger wenn auch nicht gleichenergischer Thätigkeit Begriffenen den gemeinsamen öffentlichen Cultus bildet.

In dem cultischen Handeln der Gemeinschaft spiegelt sich die Gewissensfunktion theils nach ihrer specifisch religiösen, theils nach ihrer ethischen Seite ab, je nachdem jenes den Ausdruck schon vorhandener, oder erst noch wiederherzustellender Gemeinschaft mit Gott enthält. Allein auch in diesem Falle ist das cultische Thun nicht etwa die Religion selbst. Es ist ein verderblicher Irrthum, den gemeinsamen öffentlichen Cultus für Religion und einen Menschen schon deßhalb für einen religiösen zu halten, weil er an den Gottesdiensten der Gemeinschaft regelmäßig theilnimmt. Das cultische Handeln ist gerade ebenso symbolisirendes Handeln, wie das lehrbildende Denken symbolisirendes Denken ist. Wer ein ursprünglich neues cultisches Handeln hervorbringt, der muß unstreitig einen Schatz von unmittelbaren religiösen Motiven in seinem Innern tragen. Die Religionsstifter sind daher auch in der Regel Cultusstifter gewesen. Allein in jeder Gemeinschaft häuft allmälig sich eine Summe von ausgeprägtem cultischem Handeln an, welche zum Zwecke äußerlicher Manipulationen sich anzueignen auch nicht die geringste innerliche religiöse Arbeit kostet. Und so gibt es denn Virtuosen im cultischen Handeln, denen alle fromme Innerlichkeit und alle geistige Lebendigkeit mangelt. Wer die größte Gewandtheit in der Erlernung cultischer Handgriffe besitzt, mit der unermüdlichsten Ausdauer sich die Vollziehung vorgeschriebener Cultusakte angelegen sein läßt, mit der bewundernswürdigsten Pünktlich-

keit die Cultusleistungen auch im Einzelnsten ausführt und zu den geforderten Leistungen vielleicht aus eigener Entschließung noch freiwillige Arbeit hinzufügt: der wird den Ruhm erwerben, ein Meister in cultischem Handeln zu sein. Dessenungeachtet aber ist die Möglichkeit vorhanden, daß er diese äußere Meisterschaft ohne alle innere Tüchtigkeit ausübt; daß sein mühevolles Thun die selbstsüchtigsten Zwecke verfolgt; daß er ein durch und durch irreligiöser, ja sogar dann ein antireligiöser Mensch ist, wenn er durch bewußten selbstsüchtigen Mißbrauch der religiösen Form das Wesen der Religion entweiht und zerstört. Wie alle religiösen Gedanken, so sind auch alle cultischen Handlungen ihrem Ursprunge und Charakter nach nichts Anderes als symbolische Zeichen. Nur haben sie eine von jenen wesentlich verschiedene Bedeutung. Während jene die Gemeinschaft nach innen weisen, damit innerhalb derselben ein gleichmäßiges religiöses Verhältniß zu Gott entstehe: so weisen diese die Gemeinschaft nach außen, um innerhalb derselben ein gleichmäßiges sittliches Verhalten in Beziehung auf die Welt zu Stande zu bringen. Daß das Leben der religiösen Gemeinschaft mitten in der vergänglichen Welt ein Spiegelbild der aus Gott geborenen unvergänglichen Wahrheit werde: das zu bewirken, ist die höchste Bestimmung des gemeinsamen öffentlichen Cultus.

Damit ist aber schon ausgesprochen, daß das cultische Handeln niemals Selbstzweck sein kann. Wie das dogmatische Denken ein Erregungs- und Verbreitungsmittel für das nach innen gehende religiöse Erfahren: gerade so ist das cultische Handeln ein Erregungs- und Verbreitungsmittel für das die Welt sich assimilirende sittliche Leben der Gemeinschaft. So wenig kann die Meinung sein, daß in dem präcisen Vollzuge der Cultusvorschriften die Religion bestehe, daß umgekehrt ein jeder, welcher mit seinem religiösen Handeln auf die cultischen Akte sich beschränkte, damit nur das thatsächliche Geständniß von seinem völligen Mangel an Religiosität, von seiner religiösen Leerheit ablegte. Erst in dem allgemeinen Leben der Gemeinschaft kann und muß es sich zeigen, in wie weit das besondere cultische Handeln sich in sittlichen Geist zu verwandeln und zur sittlichen Wiederherstellung der Gesammtheit irgend etwas beizutragen vermag. Denn nur so weit, als ein jeder dazu mitwirkt, das, was Gott zuwider ist, aus dem Leben der Gesammtheit auszuscheiden, das, was Gott gemäß ist, in dasselbe hineinzupflanzen,

hat er auch wirklichen Antheil an dem ursprünglichen religiösen und sittlichen Geiste, der aus dem Gewissen entspringt. Heißt mithin: an dem gemeinsamen Cultus Theil nehmen, allerdings noch nicht religiös handeln, und ein Cultusvirtuose, noch nicht sittlich sein: so besitzt jedoch derjenige, welcher an dem Cultus Theil nimmt, immerhin ein wirksames Mittel, um religiös handeln zu lernen, und wer den öffentlichen Cultuspflichten nachkommt, der vollzieht doch wenigstens symbolisch was recht verstanden für ihn zum Impulse wird, persönlich-sittlich erneuert auch in das sittliche Leben der Gesammtheit umgestaltend einzugreifen. Ohne den gemeinsamen Cultus würde kein Individuum mehr sittliche Handlungen zu Stande bringen, als sich aus seinen individuellen religiösen Impulsen erzeugten. Das ist der Segen eines gemeinsamen öffentlichen Cultus, daß es vermittelst desselben jedem einzelnen Individuum möglich ist, ein sittliches Organ innerhalb des Lebens der Gesammtheit zu werden und die eigene begrenzte Individualität zur sittlichen Kräftigkeit und Lebendigkeit der ganzen Gemeinschaft heranzubilden. Den gemeinsamen öffentlichen Cultus geringschätzen, heißt daher, die Möglichkeit geringschätzen, alle einzelnen Individuen allmälig zu sittlich mitthätigen vollkräftigen Organen der Gesammtheit zu erheben. Um das letztere Ziel allmälig zu erreichen, dazu ist jedoch auch hier eine doppelte Bedingung erforderlich: erstens, daß in dem gemeinsamen öffentlichen Cultus die ganze Fülle des sittlichen Lebensgeistes, der aus den religiösen Impulsen entspringt, zur möglichst erschöpfenden symbolischen Darstellung gelange, und zweitens, daß die an dem Cultus theilnehmenden einzelnen Individuen in dem Zustande größtmöglichster sittlicher Empfänglichkeit sich befinden, um die symbolischen Cultusacte in gemeinsamen sittlichen Lebensgeist zu übertragen. Im Allgemeinen aber kann als sicher angenommen werden: je umfassender und kräftiger der innere religiöse Impuls, desto allseitiger und energischer wird sich auch das Bedürfniß geltend machen, sittlich wiederherstellend auf die Gemeinschaft einzuwirken, und umgekehrt: je beschränkter und abgeschwächter der innere religiöse Impuls, desto vereinzelter und geringer wird auch das Bedürfniß, an der sittlichen Wiederherstellung der Gemeinschaft theilzunehmen, sich einstellen.

Die Religion gemeinschaftbildend in der gemeinsamen öffentlichen Verfassung.

§. 39. Zu dem vollen Inbegriffe der gemeinschaftstiftenden Thätigkeit der religiösen Funktion gehört nun aber auch noch, daß das Gefühlsleben an ihren Aeußerungen Theil nimmt. Die Gewissensthätigkeit normirt das Gefühlsleben in der Art, daß innerhalb desselben das Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott als Freude und Seligkeit, das Trennungsbewußtsein von Gott als Schmerz und Unseligkeit empfunden wird. Je weniger noch das Gefühl durch die Gewissensaktion normirt ist: desto geringer wird die Empfindung der Freude über vorkommende Momente religiöser Erfahrung, und desto geringer die Empfindung des Schmerzes über vorkommende Momente sittlicher Selbstverurtheilung sein. Wo aber zwischen dem Gefühlsleben und der Gewissensaktion jedes Band der Gemeinschaft gelöst wäre, da würden religiöse Erregungen wie sittliche Mängel eindruckslos vorübergehen, ja, es könnte auch wohl der Fall sich ereignen, daß das gänzlich in den Dienst des Weltbewußtseins genommene Gefühlsleben religiöse Erregungen geradezu als Schmerz und sittliche Mängel geradezu als Freude empfände.

Je normaler dagegen die Gewissensaktion vor sich geht, und je kräftiger sie vom Mittelpunkte der Persönlichkeit aus die übrigen Organe derselben bedingt und beherrscht: desto mehr muß sich auch in den Gefühlsfunktionen die Kraft und Lebendigkeit des Gewissens bethätigen. Es giebt eine gewissenlose wie eine gewissenhafte Art zu empfinden und zu begehren. Und zwar wird das Gefühl um so entschiedener durch das Gewissen normirt sein, je mehr Alles, was sich in der religiösen Gemeinschaft auf Gott bezieht, zugleich als Freude, und Alles, was von Gott trennt, zugleich als Schmerz empfunden wird. Und je mehr dies wirklich der Fall ist, desto stärker wird auch der Antrieb in ihm werden, jene Freude in immer höherem Grade zu erwerben, und diesen Schmerz in immer nachhaltigerer Weise abzuwehren. Wird nun schon jeder Einzelne durch möglichstes Fernehalten aller die Gewissensaktion schwächender Eindrücke Fürsorge zu treffen suchen, daß jene Freude so wenig als möglich gestört und dieser Schmerz so selten als möglich hervorgerufen werde: so werden solche Veranstaltungen noch weit mehr in der Aufgabe der Gemeinschaft liegen. Die Kraft und Lebendigkeit des durch die Gewissensaktion normirten Gefühls kommt, wie unser Lehrsatz zuletzt aussagt, in der gemeinsamen öffentlichen Religionsverfassung zur Erscheinung. Je mehr

nämlich innerhalb einer religiösen Gemeinschaft die Empfindungen religiöser Freude und sittlichen Schmerzes in allen Mitgliedern gleichartig und gleichzeitig vorkommen: desto inniger wird auch das Band sein, welches dieselben untereinander verknüpft; je mehr jene Empfindungen dagegen nur vereinzelt auftreten und nur Wenigen gleichzeitig kund werden, desto schwächer wird auch das Gefühl der Zusammengehörigkeit unter den Gemeinschaftsgenossen sein. Die nothwendige Folge einer ungenügenden Betheiligung des Gefühlslebens bei den religiösen Funktionen sowohl nach der lehrbildenden, als nach der cultushandelnden Seite hin, ist daher nichts Geringeres, als die drohende Auflösung der Gemeinschaft selbst. Dieser Gefahr wird gewöhnlich dadurch vorzubeugen gesucht, daß man die Gemeinschaft, welche durch Motive gemeinsamer Gefühlsthätigkeit nicht mehr zusammengehalten wird, durch Beweggründe der Selbstsucht oder Mittel der Gewalt zu bewahren bestrebt ist. Je mehr die Bande religiöser Innigkeit und sittlichen Gemeinsinnes sich lösen, desto straffer werden gewöhnlich die Saiten der gesetzlichen Pflicht oder des persönlichen Vortheils angezogen, welche nicht mehr innerlich binden, sondern nur noch äußerlich fesseln; und so geschieht es denn, daß in der Regel die an inneren zusammenhaltendeu Motiven schwächsten Gemeinschaften die äußerlich ausgebildetsten, und die an solchen Motiven stärksten die äußerlich unentwickelsten Verfassungen haben. Die christliche Gemeinschaft zur Zeit der Apostel z. B. hatte beinahe gar keinen äußeren Verfassungsorganismus, sondern beruhte vorzüglich nur auf den Gefühlen der Liebe zu Gott und den Brüdern und des Hasses gegen das Böse; vor der Reformation dagegen war die christliche Gemeinschaft beinahe ganz in Verfassungseinrichtungen aufgegangen, und nur dadurch war es möglich, sie wieder in die rechte innere Verfassung zurückzubringen, daß die äußere ihrer Auflösung überlassen wurde.

Wenn daher unser Lehrsatz aussagt, daß die Religion in der Form der Gefühlsthätigkeit vermöge der Begründung gemeinsamer öffentlicher Verfassungen gemeinschaftstiftend sei: so darf derselbe nicht etwa dahin mißverstanden werden: daß, je mehr äußere Verfassungseinrichtungen, desto mehr innere zusammenhaltende Lebensgefühle in einer Gemeinschaft vorhanden seien. Umgekehrt ist jede äußere Verfassungseinrichtung in der Art symbolisirend, daß sie

immer einen Mangel in dem durch das Gewissen normirten innern Gefühlsleben der Gemeinschaft anzeigt. Denn es bedarf nicht erst eines Nachweises, daß je mehr die inneren Motive lebendiger Freude über alles Gottgemäße und aufrichtigen Schmerzes über alles Gottwidrige, der Liebe zu Gott und des Widerwillens gegen das Böse, die Gemeinschaft zusammenhalten: desto weniger die Impulse der Selbstsucht oder des Zwanges zu Hülfe genommen werden müssen, um die Auflösung zu verhüten; daß es dann z. B. nicht bürgerlicher Vortheile bedarf, um die Einzelnen zu bewegen, ihre Mitgliedschaft in der religiösen Gemeinschaft beizubehalten, und nicht staatlicher Entehrung, um sie vor ihrem Austritte aus derselben zurückzuschrecken. Auch dafür bedarf es keines Beweises, daß gehorsame Unterwerfung unter die äußeren Verfassungsformen und unterthäniges Verhalten gegen die gemeinschaftleitenden Personen noch nicht Religion ist; denn die eine wie das andere kann ja leicht aus den nichtswürdigsten Ursachen stattfinden. Eben so wenig aber ist das Oppositionsgeschrei gegen Verfassungseinrichtungen und das systematische Mißwollen gegen Verwaltungsmaßregeln in der religiösen Gemeinschaft Religion; ja das eine wie das andere kann, so lange die symbolisirende Thätigkeit wegen Mangels an ausreichender Fülle inneren gemeindlichen Gefühlslebens noch ein Erforderniß ist, sogar irreligiös und antireligiös werden. Dagegen müssen wir uns durch die fortbestehende Nothwendigkeit äußerlich nöthigender gesetzlicher Verfassungsformen und gemeinschaftleitender Vollzugsorgane an den noch vorhandenen Mangel in Betreff echt religiöser und sittlicher zusammenhaltender Motive des gemeindlichen Gefühlslebens stets ernstlich erinnern lassen, und wir dürfen nie vergessen, daß es unsere unausgesetzte Aufgabe bleibt, die gemeinsamen öffentlichen Verfassungsformen in die Kräftigkeit und Lebendigkeit der, aus jener auf das Gefühlsleben bezogenen Gewissensaktion entspringenden, Liebe zu Gott und den Brüdern und des Hasses gegen das Böse umzusetzen.

Damit dieses Ziel erreicht werde, dazu bedarf es endlich auch hier einer doppelten Bedingung: erstens, daß vermittelst der gemeinsamen öffentlichen Verfassung ein in der Gemeinschaft wirklich vorhandenes Bedürfniß nach größerer Bethätigung des religiösen Gefühlslebens sich kundgebe; und zweitens, daß die unter der Einwirkung des Verfassungslebens stehenden Individuen jederzeit

den guten Willen haben, die äußeren nöthigenden gesetzlichen Verfassungsformen in innere überzeugungsfreie sittliche Lebensnormen zu verwandeln.

Eilftes Lehrstück.

Die krankhaften Bildungen auf dem Boden der religiösen Gemeinschaft.

*De Wette, Religion und Theologie, 2. A., 1821. — H. Steffens, von der falschen Theologie und dem wahren Glauben, eine Stimme aus der Gemeinde, 1823. — A. Schweizer, Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, 1833. *Dorner, der Pietismus und seine speculativen Gegner, 1840. — Schenkel, die religiösen Zeitkämpfe, 1847.

Wenn in der Gewissensfunktion theils das normale Verhältniß zwischen dem religiösen und dem ethischen Faktor, theils die normale Bezogenheit auf die Thätigkeit der Vernunft, des Willens und des Gefühls gestört wird: so werden krankhafte Bildungen auf dem Boden der religiösen Gemeinschaft unvermeidlich. Ueberwiegt in der Gewissensfunktion der religiöse über den ethischen Faktor: so entsteht der Mysticismus; überwiegt der ethische über den religiösen, der Moralismus. Wird die Bezogenheit der Gewissensfunktion auf die Vernunftthätigkeit gestört: so entsteht Orthodoxismus oder Rationalismus; findet eine Störung dieser Bezogenheit auf die Willensthätigkeit statt, so entsteht Hierarchismus oder Individualismus. Aus einer Störung der Bezogenheit der Gewissensfunktion auf die Gefühlsthätigkeit geht die religiöse Sektenbildung hervor.

§. 40. Der gesunde Zustand der religiösen Gemeinschaft ist, wie unser Lehrsatz andeutet, theils dadurch bedingt, daß die Ge- Die Krankheitsursachen der rel. Gemeinschaft.

wissensfunktion vermöge der ursprünglichen Aufeinanderbezogenheit des religiösen und des ethischen Faktors in normaler Weise sich vollzieht, theils dadurch, daß die religiös normirten Thätigkeiten der Vernunft, des Willens und des Gefühls mit der Gewissensfunktion in ununterbrochener lebendiger Verbindung bleiben. Mit einem Worte: jener gesunde Zustand findet sich da vor, wo die ganze Gemeinschaft in allen Aeußerungen ihres Lebens von religiösem und sittlichem Geiste gleichmäßig durchdrungen ist. Daß nun aber ein solcher Zustand in Wirklichkeit nirgends vorkommt, sondern die Neigung zu Krankheitsformen in jeder religiösen Gemeinschaft der Natur der Sache nach sich vorfindet, das ist eine natürliche Folge der erfahrungsgemäßen Störung des Heils, jener Katastrophe, durch welche ja die christliche Dogmatik von Anfang bis zu Ende bedingt ist. Die Formen aber, in welchen jene Störungen zur Erscheinung kommen, sind nun in den folgenden Paragraphen zu beleuchten.

Die Krankheitsform des Mysticismus.

§. 41. Zur Gesundheit des religiösen Lebens ist vor Allem erforderlich, daß innerhalb der Gewissensfunktion der religiöse Faktor sich nicht von dem ethischen, der ethische sich nicht von dem religiösen sondere, d. h. daß die ursprüngliche Synthese beider keine Störung erleide. Erhält der religiöse Faktor über den ethischen das Uebergewicht: so wird dadurch, wie unser Lehrsatz bemerkt, jene Krankheitsform der religiösen Gemeinschaft erzeugt, welche wir am Treffendsten als Mysticismus bezeichnen. In der Gewissensfunktion geht erfahrungsgemäß das Selbstbewußtsein zuerst auf das Gottesbewußtsein zurück; allein, wenn die Thätigkeit des Gewissens eine vollständige ist, so geht das Selbstbewußtsein deßhalb nicht im Gottesbewußtsein auf, sondern das Ich der menschlichen Persönlichkeit hält unwandelbar fest an seiner Selbstunterscheidung von dem absoluten Ich der göttlichen. Diese Selbstunterscheidung ist auch die natürliche Brücke, welche von der religiösen auf die ethische Thätigkeit hinüberführt; denn das Selbstbewußtsein muß, indem es Gottes als eines von ihm unterschiedenen bewußt wird, nothwendig inne werden, daß noch Vieles fehlt, bis das Gottesbewußtsein in ihm absolut normirend geworden ist. Der Mysticismus hat nun mit der normalen Gewissensfunktion das gemein, daß das Selbstbewußtsein zuerst auf das Gottesbewußtsein bezogen wird; darauf

gründet sich auch seine religiöse Wahrheit. Es giebt keinen ächten religiösen Akt ohne diese ursprüngliche Bezogenheit des menschlichen auf den göttlichen Geist. In dieser Beziehung ist in der Religion an sich ein gesund mystisches Element enthalten. Die unmittelbare Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein ist im tiefsten Grunde ein Geheimniß, welches die menschliche Vernunft in seinem Ursprunge nicht erklären, vor welchem sie sich nur als vor einer Thatsache beugen kann; die Religion muß darum auch im eigenen Innern unmittelbar erfahren werden, wenn sie eine Wahrheit werden soll.

Der Mysticismus wird nun aber dadurch zur krankhaften religiösen Erscheinung, daß in ihm die Gewissensfunktion sich nicht vollständig, d. h. nicht nach ihren beiden Seiten vollzieht*). Während der menschliche Geist in der vollständigen Gewissensfunktion sich selbst von dem göttlichen unterscheidet und das, was ihm in seiner Bezogenheit auf Gott noch mangelt, als Bedürfniß schmerzlich empfindend wiederherzustellen bemüht ist: so unterscheidet er sich im Mysticismus dagegen von dem göttlichen Geiste nicht mehr, oder doch nicht deutlich, und versäumt es, sich wieder auf sich selbst zurückzubeziehen, um sich seines sittlichen Mangels, wie er sollte, bewußt zu werden. Daher findet zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Gottesbewußtsein des Mystikers eine nicht zu billigende Vermischung statt. Der ethische Factor, welcher das Trennungsbewußtsein von Gott ausdrückt, wird von dem religiösen, der das Gemeinschaftsbewußtsein enthält, verdunkelt, ja unterdrückt. Auf diesem Wege entsteht dann freilich in dem lediglich auf Gott bezogenen Geiste ein sich angenehm einschmeichelndes Gefühl unbedingter Seligkeit und völliger Vereinigung, ja Verschmelzung mit dem göttlichen Wesen. Dieses Gefühl ist jedoch nur scheinbar wahr, weil der Mystiker über sein wirklich wahres Verhältniß zu Gott in einer Täuschung begriffen ist. Denn, wenn er auch mit seinem Geiste wirklich auf den göttlichen bezogen ist und ein Bewußtsein persönlicher Gemeinschaft mit Gott thatsächlich hat: so ist dieses doch als solches noch unvollkommen und muß immer unvollkommener werden, je länger der

*) Mysticismus von μύω, die Augen verschließen, mit verschlossenen Augen sehen: eine treffende Bezeichnung für einen Geisteszustand, in welchem das ethische Auge, welches die sittlichen Unzulänglichkeiten schauen sollte, seine Funktionen eingestellt hat.

sittliche Stachel ausbleibt, welcher zu immer höherer Vervollkommnung des religiösen Gemeinschaftsverhältnisses treibt. Darum fehlt es auch dem Mysticismus an ächter sittlicher Kraft und an durchgreifendem sittlichen Ernst. Unvermeidlich nimmt er einen contemplativen Charakter an, der in Verbindung mit strenger sittlicher Selbstbeurtheilung in die göttliche Tiefe hätte führen können, von dem Geiste der Zucht verlassen jedoch zuletzt in den Abgrund übermüthiger Selbstvergottung stürzt. Unbewußt bemächtigt sich der mystischen Contemplation, und zwar allmälig immer stärker, eine gefährliche religiöse Selbstgenügsamkeit, weil es ihr an Impulsen fehlt, um das, was ihr an vollkommener Gottesgemeinschaft noch abgeht, auf dem Wege sittlicher Selbstdemüthigung zu erzielen. Der geistige Athmungsproceß ist im Mysticismus von der einen Seite unterbrochen oder doch gehemmt.

Da es demselben überhaupt an dem Bedürfnisse fehlt, das Selbstbewußtsein kräftig von dem Gottesbewußtsein zu unterscheiden: so fehlt es ihm auch an der Veranlassung, eine bedeutendere lehrbildende, cultushandelnde, verfassungbegründende Thätigkeit auszuüben. In Gott geistig versenkt, mit ihm innerlich wie in einer Flamme zusammengewachsen zu sein: das ist das religiöse Bewußtsein, welches den Mystiker ausfüllt. Dasselbe in einem Lehrbegriffs-, oder Cultus- und Verfassungsorganismus öffentlich und gemeinsam auszusprechen, dagegen sträubt er sich eben deßhalb, weil er dadurch zur Unterscheidung seines Selbstbewußtseins von dem Gottesbewußtsein und somit zur sittlichen Reaktion gegen seinen religiösen Mangel gezwungen würde. Wo er zum Aussprechen seiner religiösen Innerlichkeit sich genöthigt sieht, da vermeidet er darum auch, so viel möglich, den begrifflichen Ausdruck und wählt hingegen zur Darstellung des an sich Undarstellbaren die Metapher und das Gleichniß, gewissermaßen um damit anzudeuten, daß es sich hierbei um einen Gegenstand handle, welcher der Sphäre des Erkennbaren sich unbedingt entziehe. Daß von diesem Standpunkte aus weder Lehr-, noch Cultus-, noch Verfassungsüberlieferung einen Werth haben kann, liegt in der Natur der Sache. Durch Alles das, was den menschlichen Geist aus der innern Versenkung in Gott auf sich selbst und die Gemeinschaft zurückführt, wird die einseitige Bethätigung der religiösen Funktion gestört. Am Zweckmäßigsten bleibt es auf diesem Standpunkte immer, das reli-

giöse Erkennen und Handeln gänzlich zu unterlassen. Nur das Gefühlsleben nimmt an der Religiosität des Mysticismus einen, jedoch darum ganz einseitig-innerlichen Antheil, weil die demselben unentbehrliche Vermittelung durch die Vernunft- und Willensthätigkeit mangelt Der Mystiker empfindet seine Gemeinschaft mit Gott zwar wohl als seine höchste Freude. Da aber das Trennungsbewußtsein von Gott in ihm nicht zu seinem Rechte kommt, so sind die Gefühle des Schmerzes und der Unseligkeit über die mangelhafte Gottesgemeinschaft nur in geringem Grade oder gar nicht in ihm vorhanden, während dagegen die Empfindungen der Freude und Wonne über den Gottesbesitz bis zur überschwänglichen Entzückung, ja bis zum religiösen Taumel sich zu steigern vermögen. Auf diesem Gipfelpunkte seiner Selbstüberstürzung wird der Mysticismus zur Schwärmerei, in welcher der Mystiker sich für einen Inspirirten oder Adepten hält.

Eine sehr gemäßigte Form des Mysticismus ist der Pietismus, mit jenem allerdings insofern verwandt, als er auf die religiöse Gemeinschaft mit Gott ein viel stärkeres Gewicht als auf die sittliche Läuterung legt, ohne daß er jedoch die letztere jemals gering geschätzt oder gar für verwerflich gehalten hätte*).

Die rel. Krankheitsform des Moralismus.

§. 42. Erhält nun aber der ethische Factor ein Uebergewicht über den religiösen: so entsteht die religiöse Krankheitsform des Moralismus. Die Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in der Gewissensfunktion ist in diesem Falle

*) Zur Zeit der Herrschaft des Rationalismus wurde der Mysticismus in der Regel mit Verachtung behandelt. K. E. Schmid in seiner Abhandlung „von den Ursachen des Mysticismus" erblickte noch in jedem Glauben an oder Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Ewigen und Göttlichen die Gefahr desselben; Ammon in seiner „Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion" (1, Kap. 9) hoffte, daß derselbe neben dem Lichte des fortgebildeten Christenthums nicht länger werde bestehen können. Mit vollem Rechte machte dagegen Nitzsch, System der christl. Lehre, §. 15 Anm., wieder auf die theilweise Wahrheit desselben aufmerksam. Er sagt: „Die innerliche Lebendigkeit der Religion ist allezeit Mystik. — So oft sich das religiöse und kirchliche Leben von der Aeußerlichkeit und von der scholastischen Dürre erholt, wieder aus seinen Quellen erquickt und auf sein Ziel hinrichtet, eben so oft stellt es sich wieder mehr als ein mystisches dar und veranlaßt das Geschrei, daß der Mysticismus überhandnehme."

eine schwache und unvollständige; es kommt in dem Geiste keine lebendige Gewißheit der Gottesgemeinschaft zu Stande, während das Bewußtsein von dem Mangel und das Verlangen nach Wiederherstellung desselben um so stärker ist. Die hiermit eintretende Krankheitserscheinung ist in ihren Symptomen eine dem Mysticismus geradezu entgegengesetzte. Dort das Bewußtsein von Gottüberschwänglichkeit, hier von Gottentleertheit; dort quietistisches mit dem Gefühle der Befriedigung verbundenes Stillhalten, hier ruhelose unerquickliche Bedürftigkeit; dort ein Sein der Religion, welches sich des Sollens entledigt hat; hier ein Sollen, welches nicht zum Sein zu gelangen vermag. In einem Punkte jedoch steht der Moralismus hinter dem Mysticismus bedeutend zurück. Der Mysticismus ist immer wesentlich religiös, weil er ein unmittelbares Verhältniß zu Gott begründet. Dagegen fehlt dem Moralismus immer theilweise und öfters gänzlich der eigentlich religiöse Faktor. Dem Moralisten erscheint ein unmittelbar persönliches Gemeinschaftsverhältniß mit Gott schon an sich als ein die Sittlichkeit gefährdender Mysticismus. Ihm ist Gott wesentlich nur als Sittengesetz vorhanden, welches im Innern des Geistes auf korrekte Erfüllung dringt und jedes Unerfülltbleiben ernstlich verwirft und streng bestraft. Darum wird auch von dem Moralisten die ganze Kraft des Willens zur Wiederherstellung der sittlichen Mängel in Anspruch genommen; allein über das Sollen und Wollen dringt er nicht hinaus; zur Realität der Gottesgemeinschaft gelangt er nicht, weil er sie als Mysticismus fürchtet; und immer zu sollen und zu wollen, ohne je zu können, das ist seine Religion.

Während der Mystiker sich in falsche religiöse Sicherheit wiegt, setzt der Moralist dagegen sich unerreichbare ethische Zwecke. Er meint, das sittliche Ideal erreichen zu können ohne lebendige Religiosität, gerade so wie umgekehrt der Mystiker das religiöse höchste Gut in Besitz nehmen zu können meint ohne energische Sittlichkeit. Da ihm die Einsicht fehlt, daß die Sittlichkeit ihre Quelle in der Religion hat, so arbeitet er sich in unermüdlichen sittlichen Zumuthungen ab, die er an seine Vernunft und seinen Willen stellt, deren erfolgloser Ausgang aber von dem Apostel Paulus bereits unübertrefflich geschildert worden ist.*)

---

*) Röm. 7, 19 f.

Wo der Moralismus in die erkennende und handelnde Thätigkeit übergegangen ist, da hat er theils die sittliche Gesetzgebung, theils auch in minder edlen Formen die sogenannte Casuistik ausgebildet. Weil die erstere der Natur der Sache nach von keinem höheren, im Gewissen unmittelbar Wurzel fassenden, Principe getragen sein kann, so bleibt dem Moralismus nichts übrig, als eine Anzahl autonomistischer sittlicher Vorschriften und praktischer Lebensregeln aufzustellen, denen eben deshalb der allgemein verbindliche Charakter fehlen muß, weil sie nicht aus der Quelle des Unbedingten und Ewigen fließen. Darum öffnet sich auch, wenn einmal der Zusammenhang des sittlichen mit dem religiösen Faktor gelockert oder gelöst ist, ein unermeßlich weites Feld, auf welchem unzählige Moralsysteme angebaut werden können, die sich je nach dem willkürlich verschiedenen Ausgangspunkte, den ihre Urheber nehmen, einander nähern oder von einander entfernen werden. Kommt es dann zum sittlichen Handeln selbst: so wird das Wesen desselben, je mehr der allgemeine religiöse Beweggrund fehlt, um so mehr in der Besonderheit seiner äußeren Form gesucht, und gerade von hier aus wird es klar, wie die Vielthuerei der mönchischen Ascese und die Allesreglerei der scholastischen Casuistik zu der Zeit am Üppigsten wuchern mußte, als die Quellen einer innigern Religiosität am Tiefsten verschüttet waren.

Wie mit dem Mysticismus, so verbindet sich das Gefühlsleben auch mit dem Moralismus, jedoch unter entgegengesetzter Wirkung. Dort sind es Gefühle gesteigerten Wohlbehagens, hier gesteigerten Mißbehagens, welche hervorgerufen werden. Dieses Nichtbefriedigtsein hat seinen Grund in der Erfolglosigkeit der Anstrengung. Dennoch liegt aber für den Moralisten insofern selbst in dem Nichtbefriedigtsein wieder etwas Zufriedenstellendes, als dasselbe eine Art von Bürgschaft für die moralischen Anstrengungen verleiht, denen er sich im Streben nach dem sittlichen Ideal unterzieht. Hierin finden denn auch die bekannten Beispiele quälerischer Selbstpeinigungen ihre Erklärung, welche eifrige Moralisten gegen ihre eigene Person oftmals unter den entsetzlichsten Martern anwenden, und die überraschende Thatsache bekommt einen Sinn, daß der Schmerz auf dem Gebiete des Moralismus nicht selten schon ein Surrogat für die Wollust geworden ist*).

*) Was Baumgarten-Crusius (Lehrbuch der christl. Sittenlehre, 160) von den englischen Moralisten sagt, findet eine allgemeine Anwendung:

Die rel. Krankheitsform des Orthodoxismus.

§. 43. Eine weitere religiöse Krankheitsform wird dadurch hervorgebracht, daß die Bezogenheit der Gewissensfunktion auf die Vernunftthätigkeit gestört oder unterbrochen wird. Wie wir im vorigen Lehrstücke nachgewiesen, so hat sich allmälig eine Summe öffentlicher Lehren innerhalb der religiösen Gemeinschaft gebildet, welche durch das religiös normirte Denken aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung in die Form von Erkenntnissen niedergelegt worden ist. Aus dem Bestreben nun, diese Lehrsumme, oder den öffentlich anerkannten gemeinsamen Lehrbegriff *als solchen*, zu erhalten und fortzupflanzen, wobei das Bedürfniß, denselben in die religiöse und sittliche Unmittelbarkeit zurückzubilden, zurücktritt oder wegfällt geht der *Orthodoxismus* hervor. Derselbe bildet zunächst zu dem Mysticismus und dem an diesen sich anlehnenden Pietismus einen entschiedenen Gegensatz. Seine Haupteigenthümlichkeit im Verhältnisse zu den letzteren Religionserscheinungen ist, daß es ihm an *aller religiöser Erweckung*, ja im Grunde auch *an religiösem Interesse* mangelt. Allein auch von dem Moralismus unterscheidet er sich wesentlich; denn es mangelt ihm ebenfalls der sittliche Trieb und Impuls. Das ihn leitende Interesse ist durchaus intellektualistischer Art. Nachdem er ein mehr oder weniger abgeschlossenes religiöses Gedankensystem vorgefunden, geht er nunmehr von der Voraussetzung aus, daß mit diesem der allgemeine religiöse Proceß beendigt und die religiöse Wahrheit für alle Zeiten in ihrer gedankenmäßigen Form wesentlich festgestellt sei. Darum hält er es für seine höchste Berufspflicht, jede Abänderung an diesem vollendeten Besitzstande zu verhüten. Vornämlich übernimmt er die geflissenste Obsorge dafür, daß die fertigen Lehrsätze und die abgeschlossenen Lehrbegriffe nicht wieder in neuen Fluß gesetzt, daß das einmal mit so vieler Mühe zu Stande gebrachte System nicht wieder aufs Neue in Frage gestellt werde. *Der Orthodoxismus* ist somit *der unbedingteste Conservatismus hinsichtlich der gemeinsamen öffentlichen Lehrüberlieferung.*

„Allen diesen Ansichten liegt dasselbe zu Grunde, daß es keinen *allgemeinen* Gedanken für gut oder bös gebe, sondern die einzelnen Anlässe zum Handeln einen Antrieb entwickelten, dessen Gehalt man consequenterweise wenigstens nicht erklären und darlegen wollen dürfe.“ Noch zu vgl. *Herder* über Schaftesburys ästhetische Sittenlehre, Adrastea II, 223 f.

Allein in diesem conservirenden Bestreben kommt er nun mit dem religiösen Grundfaktor, dem Gewissen selbst, in Conflict. Denn der wirksamste Beweggrund zu immerwährender Erneuerung des überlieferten religiösen Lehrsystems liegt in dem Wesen der religiösen Funktion selbst. So lange es noch Gewissen giebt, welche in unmittelbarer persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehen und vermöge der sittlichen Funktion stets aufs Neue wieder angeregt werden, sich auf Gott zurückzubeziehen und Gottes Wesen und Leben immer vollkommener an sich zu erfahren: so lange ist der überlieferte Lehrbesitz in seiner hergebrachten Abgeschlossenheit nicht gesichert. Die freie Gewissensthätigkeit, die auch eine freie religiöse und sittliche Gedankenproduktion zur nothwendigen Folge haben muß, kann mit der Annahme, daß diese Gedankenproduktion eine im Wesentlichen für immer fertiggebrachte sei, unmöglich zusammen bestehen. Darum liegt es in dem nothwendigen Interesse des Orthodoxismus, nicht nur für sich selbst auf die freie Bewegung der Gewissensfunktion zu verzichten, sondern diese überhaupt, wo immer möglich, zu verhindern und zu unterdrücken. Aus diesem Grunde ist der Orthodoxismus auch ein erklärter Feind des Mysticismus und des Pietismus, weil er von jeder unmittelbar innerlichen religiösen Thätigkeit neue Gefahren für sein System zu befürchten hat.

Die unvermeidliche Folge einer Herrschaft des orthodoxistischen Systems ist daher die Unterdrückung der wahrhaft schöpferischen religiösen und sittlichen Lebendigkeit und Kraft. Er behauptet die Wahrheit aus Gott zu besitzen; allein es liegt ihm nichts daran, sie wahr zu besitzen, d. h. er will weder aus der Unmittelbarkeit der religiösen Erfahrung neue Gedanken bilden, noch die überlieferten vermittelten in die Unmittelbarkeit des religiösen Lebens wieder auflösen: er will überhaupt nicht die religiöse Aktion, aus welcher die Gemeinschaft sich stets verjüngt und erneuert, sondern die traditionelle Stagnation, auf welche er seine Herrschaft gründet. Zeichen gelten ihm als Sachen, Symbole als das Wesen. So verwandelt sich denn durch den Orthodoxismus die überlieferte Lehre in einen todten Tempelschatz, den die Tempelhüter eifersüchtig bewachen, damit nichts dazu und nichts davon komme. Im Allgemeinen kann man auch sagen: je starrer das Festhalten an der orthodoxen Ueberlieferung, desto geringer ist in

dem Festhaltenden die religiöse Aktion, und umgekehrt. Bei länger andauernder Herrschaft des Orthodoxismus muß aber durch denselben eine allmälige Zerstörung der religiösen Lebensthätigkeit in der Gemeinschaft um so unvermeidlicher herbeigeführt werden, als die überlieferten Lehrsätze und -Begriffe, je länger sie unerneuert bleiben, um so unverständlicher für die Gemeindegenossen werden; und darin liegt denn auch der Grund, weßhalb die einem Lehrsysteme ganz fremd gewordene Gemeinschaft sich um die öffentliche gemeinsame Lehre gar nichts mehr kümmert. Eine solche Entfremdung bildet sich in der Regel um so rascher, da diejenigen, welche von Amts- oder Gewohnheitswegen das orthodoxistische Lehrsystem dem Gedächtnisse einzuprägen haben, dieses Geschäft meist als ein blos mechanisches, ohne persönliche religiöse Ergriffenheit oder sittliche Erweckung, wie eine unerquickliche Last übernehmen und abthun.

Die Gefahr, auf den Irrweg des Orthodoxismus zu gerathen, ist für die Gemeinschaft in den Zeiten immer vorhanden, in welchen die lehrbildende Thätigkeit stockt, der hergebrachte Lehrbegriff nur noch nach seiner formellen Seite hin ausgebaut und ausgebeutet wird, und das Interesse an der Erhaltung des Ueberlieferten in ganz anderen Motiven als rein religiösen oder ethischen seinen Ausgangspunkt genommen hat. Daß das Gefühlsleben an einer blos verstandesmäßigen Forterhaltung des Lehrsystems an sich keinen religiös normirten Antheil nimmt, und daß zu unverständlich gewordenen Sätzen und Begriffen kein wahrhaft frommer Mensch mehr ein Herz fassen und aus denselben religiöse Kraft und sittliche Begeisterung schöpfen kann: das bedarf nicht erst einer näheren Ausführung. Nur die religiös nicht normirten Gefühle des natürlichen Menschen, der Wallung, der Leidenschaft und des Fanatismus treten leider gar zu oft als fleischliche Ritterschaft für den Orthodoxismus auf. Eine wesentlich neue Dogmatik zu schreiben, ist von dem orthodoxistischen Standpunkte aus geradezu eine Unmöglichkeit. Jeder ächte schöpferkräftige Dogmatiker wird daher das Element der Heterodoxie als ein zur dogmatischen Fortbildung unerläßliches in seine Darstellung aufzunehmen haben.*)

---

*) Die Abweichung vom öffentlich-anerkannten Lehrbegriffe heißt Heterodoxie, und diese ist von der Häresie, oder dem Widerspruche gegen

Die rel. Krankheitsform des Rationalismus.

§. 44. Wenden wir uns zu einer weiteren religiösen Krankheitserscheinung, dem Rationalismus, so muß uns zunächst dessen eigenthümliche Verwandtschaft mit dem Orthodoxismus überraschen. In einem Punkte fällt der Rationalismus mit dem Orthodoxismus geradenweges zusammen: er hat wie der letztere sein theologisches System von dem unmittelbaren Verbande mit der religiösen Centralfunktion abgelöst. Hand in Hand mit dem Orthodoxismus drückt er die verwundendsten Pfeile seiner Polemik gegen den Mysticismus und Pietismus, gegen diejenigen religiösen Kundgebungen ab, welche, aus persönlich-lebendiger Gottesgemeinschaft entsprungen, sich den Consequenzen seiner „vernunftgemäßen" Religionslehre entziehen. Aehnlich wie dem Orthodoxismus wird ihm da, wo er Kräfte des ewigen Lebens außerhalb der gemessenen Schranken des discursiven Denkens in Bewegung fühlt, alsobald bange vor finsternißverbreitender, vernunftauslöschender Schwarmgeisterei. Von hieraus ist auch die Thatsache erklärlich, daß Orthodoxismus und Rationalismus schon zu wiederholten Malen, wenn auch nur vorübergehend, sich zur Bekämpfung und Unterdrückung des gemeinsamen Feindes, des ursprünglichen und schöpferkräftigen religiösen Lebens in der Gemeinde, mit vereinten Kräften verbündet haben. In einem Punkte ist jedoch der Rationalismus der unversöhnliche Widersacher des Orthodoxismus,

---

die religiösen und sittlichen Grundlagen des anerkannten Lehrbegriffs selbst, wohl zu unterscheiden. Auch Martensen, bei übrigens merklicher Hinneigung zur lutherischen Orthodoxie, bemerkt (die christl. Dogmatik, §. 28, Anm.): „Jede neue Darstellung der Dogmatik muß nothwendig Sätze enthalten, welche den Schein (warum nur den Schein?) des Heterodoxen haben, da sie sonst nur Alles beim Alten lassen, nur eine Wiederholung des kirchlichen Lehrbegriffes sein würde, ohne eine reinere Entwicklung des Christlichen zu erstreben." Unrichtig wird der Orthodoxismus von Philippi (Kirchl. Glaubenslehre, 1, 49) beschrieben als diejenige Religionsform, welche unter Voraussetzung der Beibehaltung und Anerkennung der Wahrheit des Offenbarungsobjektes das Gewicht einseitig auf das Erkennen gegenüber dem Wollen lege. Diese Beschreibung schließt eine doppelte Unrichtigkeit ein; denn erstens hat der Orthodoxismus nicht mehr die Wahrheit des Offenbarungsobjektes, sondern dessen unwahr gewordene Form; zweitens legt er auf den Gegensatz zwischen Erkennen und Wollen kein Gewicht, sondern hält in der Regel mit gleicher Zähigkeit an der überlieferten Form des cultischen Handelns, wie des theologischen Erkennens fest.

und deßhalb zwischen beiden auch ein Friedensschluß auf die Dauer unmöglich. Während nämlich der Orthodoxismus die überlieferte Lehre gerade so wie sie ist, durch Vernunftthätigkeit zu erhalten, beflissen ist, so ist die Thätigkeit des Rationalismus dagegen mit aller Macht gegen den Fortbestand der herkömmlichen Lehrüberlieferung gerichtet. Fragen wir nach der Ursache dieser Erscheinung, so liegt dieselbe darin, daß der Rationalismus, obwohl nach seinem innersten Wesen mit dem Orthodoxismus verwandt, sich dennoch in der Art der Vernunftbethätigung von ihm unterscheidet. Die Vernunftthätigkeit ist im Orthodoxismus einseitig reproductiv, im Rationalismus einseitig kritisch. Jener erhebt die einmal in der öffentlich anerkannten Lehre objectiv-geschichtlich niedergelegte Form der Vernunftthätigkeit zu seinem höchsten religiösen Maßstabe; dieser will von keinem andern religiösen Maßstabe wissen, als den ungeschichtlichen allgemeinen Kategoriecn, in welchen die Vernunftthätigkeit im Gegensatze zu den überlieferten Erkenntnissen sich apriorisch bewegt. So ist denn auch der Rationalismus von seinem ersten Ursprunge an überhaupt als Kriticismus aufgetreten. In religiöser Beziehung drückt er aber insbesondere das oppositionelle Verhalten eines Theils der christlichen Gemeinschaft gegen das herkömmliche öffentlich anerkannte Lehrsystem aus. Weil er von einem diesem völlig fremd gewordenen Standpunkte ausgeht, so fehlt ihm in der Regel auch der Schlüssel zu dessen Verständniß.*)

---

*) Zur Bestätigung dieser Behauptung dient ein Ausspruch Kant's (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 179): „Es ist also eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, daß die Religion endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und die vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmälig losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, damit Gott sei Alles in Allem.“ — „Das Leitband der heiligen Ueberlieferung mit seinen Anhängseln, Statuten und Observanzen ist zur bloßen Fessel geworden.“ In seiner Art hat Röhr denselben Gedanken (Krit. Pred. Bibl. XII., 2, 317) so ausgedrückt: „Den Rationalisten gilt nicht das für wirklich, was Wahn und Willkür im Laufe der Zeit in das Christenthum einschwärzt, sondern was Christus selbst predigte und was mit seinem Geiste übereinstimmt. Wer aber Christi Geist (den hellen, klaren, vernünftigen) nicht hat, der ist nicht sein.“

Dennoch liegt gerade in seiner oppositionellen Stellung auch wieder seine theilweise Berechtigung. Wenn die lehrbildende Thätigkeit in der Gemeinschaft aufgehört hat aus den ursprünglichen Quellen religiöser Erfahrung zu schöpfen: dann kann — wie wir gesehen haben — die Lehre zuletzt auch von der Gemeinde nicht mehr verstanden werden, und insofern hat der Rationalismus das Recht, auf Reinigung des überlieferten Lehrbegriffs von den der Gemeinschaft unverständlich und fremdartig gewordenen Lehrelementen zu dringen. Der Geist scharfer und durchdringender Kritik darf niemals fehlen, wenn die Lehrentwicklung nicht in Stocken gerathen soll. Nicht weil der Rationalismus diesen Geist geweckt und genährt, sondern weil derselbe in ihm keinen religiösen Ausgangspunkt hat: deßhalb ist er eine religiöse Krankheitserscheinung. Die überlieferte Lehre hat für ihn eigentlich gar keinen gültigen Inhalt; denn sie ist ja nicht aus Vernunftprincipien, sondern aus Gewissenserregungen und Offenbarungskunde ursprünglich hervorgegangen, und er will nichts als religiöse Erkenntniß gelten lassen, was sich seinem Erkenntnißmaßstabe nicht von vorn herein unterwirft. Während er aber die religiösen Ueberlieferungen zerstört, gebricht es ihm jedoch, und zwar eben deßhalb, weil er selbst nicht aus der religiösen Erfahrung spricht, zugleich an lehrbildender Eigenthümlichkeit und Kraft, und, soweit es religiöse Gemeinschaften giebt, ist in der That auch nicht eine durch den Rationalismus gestiftet worden.

Die Bedeutung des Rationalismus besteht aus diesem Grunde lediglich darin, daß er die Ansprüche der Lehrüberlieferung auf unbedingte Lehrherrschaft energisch zurückweist. In dieser Beziehung läßt sich nicht läugnen, daß er zu Zeiten auf die dogmatische Lehrentwicklung wohlthätig eingewirkt und über die in dumpfer Stickluft dürr gewordene Haide erstorbener Lehrsätze und Systeme, zwar nicht ein eigenthümliches religiöses Leben schaffend, aber einer neuen schöpferischen religiösen Periode den Weg bereitend, wie ein reinigender Sturmwind geweht hat. Mag man ihn doch auch einem Pfluge vergleichen, welcher den festgetretenen Boden verrotteter Traditionen durchbricht und lockert; das befruchtende Samenkorn jedoch, das in den aufgebrochenen Boden fällt und darin aufgeht, muß aus dem frischen Born des Gewissens,

aus der unerschöpflichen Tiefe eines an Schrifterkenntniß und sittlicher Erweckung reichen Lebens, kommen. Daher kann der Rationalismus der Religion allerdings dienen; er ist an sich auch nicht ein Feind des Christenthums; will er aber selbst Religion machen, so wird er die Religion nur zerstören.*)

Noch bemerken wir, daß der Unterschied, welcher in neuerer Zeit zwischen kritischem (vulgärem)**) und speculativem Rationalismus aufgebracht worden ist, nicht von tiefergreifender Bedeutung ist. Versteht der erstere unter Vernunft den sogenannten gesunden Menschenverstand, so der letztere dagegen das Vermögen der speculativen Ideen, und der eine legt jenen, der andere diese als höchsten Maßstab an Alles das an, was als Ueberlieferung aus der religiösen Funktion hervorgegangen ist. Ist der erstere, wie nicht geläugnet werden darf, platter, nüchterner, ordinärer, der letztere geistreicher, piquanter, gedankenfrischer, so besteht doch ein principieller Unterschied zwischen beiden nicht. Denn die spekulativen Ideen können für die Religion ebenso wenig als der gesunde Menschenverstand die höchste entscheidende Norm sein. Die Religion als selbstständiges, ja als Central-Vermögen des Geistes ist in ihren Hervorbringungen weder an die hausbackenen Vorstellungen des Philisters, noch an die hochfliegenden Ideen des Professors gebunden, und ob die Wahrheiten des Gewissens und der Schrift vom hohen Kothurn herab, oder im Soccus verworfen werden, das kommt im Endresultate ganz auf dasselbe heraus. Die Erfahrung lehrt denn auch in der That, daß der spekulative Rationalismus des vornehmen Denkens ein an wirklich religiösem und ethischem In-

*) Treffend und nach beiden Seiten gerecht sagt Mynster in seinen Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren, 3. A., 37: „Nur dann hat der Verstand etwas Erfreuliches, wenn er nicht das Wirkliche leugnen, sondern es anerkennen will, wenn er nicht die Wahrheit verringern will, damit sie einer vorgefaßten Meinung entspreche und bequemer zu behandeln sei, sondern wenn er strebt, sich selbst zu erwecken, um die Wahrheit erhellen zu können, wie sie ist ... Es hat (aber auch) schon viele gegeben und giebt noch viele, die sich davor fürchten, daß die Menschen frei und verständig werden möchten, sie wollen sie blindlings leiten, wollen sie in Unwissenheit halten, um sie desto besser zu ihrem Vortheile, nach ihren irdischen Absichten benutzen zu können."

**) Ueber die Bezeichnung rationalismus vulgaris, vgl. Hase, theol. Streitschriften, 3, 39 f.

halte eben so armes Ergebniß als der gesunde Menschenverstand des ordinären Meinens geliefert, daß jener, wenn das wegwerfende kritische Urtheil abgegeben und nunmehr der eigene positive Inhalt aufzuzeigen war, sogar in nur um so bedenklicherer Blöße erschien. Ja, man muß sogar dem gesunden Menschenverstande einräumen, daß er aus angebornem Naturinstinkte manche ethische Wahrheiten noch nicht anzutasten gewagt, welche die Speculation ohne Weiteres mit den religiösen, allerdings darin consequenter als jener, ebenfalls über Bord geworfen hat.

Die rel. Krankheitsform des Hierarchismus.

§. 45. Wenn eine Störung der Gewissensfunktion in ihrer Bezogenheit auf die Willensthätigkeit stattfindet, dann entsteht die religiöse Krankheitserscheinung des Hierarchismus. Derselbe kommt nicht selten in Verbindung mit dem Orthodoxismus vor und ist dann nur eine weitere Entwicklungsform desselben. Geradeso wie in der lehrbildenden, kann nämlich auch in der cultushandelnden Thätigkeit eine Stockung eintreten, und die Meinung entstehen, daß in den Grenzen eines bestimmten vorgeschriebenen Systems von Cultushandlungen das religiöse Thun der Gemeinschaft ein für alle Zeiten abgeschlossenes geworden sei. Auf diesem Standpunkte verliert der Cultus seine Bedeutung als religiöses Symbol und erhält anstatt dessen den Charakter einer institutionellen Gesetzeshandlung, durch welche die Thätigkeit der Gemeinschaft äußerlich normirt wird. Je mehr es aber auf einem Standpunkte, dessen Cultuseinrichtungen die Geltung äußerer Gesetze haben, an inneren religiösen Motiven zum Vollzuge des gottesdienstlichen Handelns fehlt, um so mehr ist der Hierarchismus nothwendig mit amtlichen Einrichtungen verbunden, durch welche das cultische Handeln zuletzt auch auf unfreiwilligem Wege zu Stande gebracht wird. Ein unumgängliches Erforderniß hiervon ist die Aufstellung eines herrschenden Standes, welchem die übrigen Gemeinschaftsgenossen unbedingten Gehorsam, namentlich in Betreff aller öffentlichen vorgeschriebenen Cultushandlungen, schuldig sind. Dieser Gehorsam wird — wenn er versagt werden will — erzwungen, und zwar nach hierarchischen Grundsätzen ganz folgerichtig. Denn da vermöge derselben der Werth des cultischen Handelns in der äußern Leistung als solcher besteht, so genügt es auch, wenn das Vorgeschriebene überhaupt nur gethan wird. Der Hierarchie pünktlichen Gehorsam leisten, das ist

auf diesem Standpunkte der beste Gottesdienst. Daher erscheint es von hieraus auch nur als eine Wohlthat, wenn der Widerstrebende von der Hierarchie zum Gehorsam gezwungen wird; denn er wird ja dadurch zu seinem Heile gezwungen. Innerhalb der hierarchischen Religionsgemeinschaft giebt es eigentlich nur mündige Herrscher und unmündige Kinder. Hat dieses Religionssystem eine gewisse Berechtigung überall da, wo Menschen, in welchen das religiöse Vermögen noch sehr unentwickelt ist, für einmal durch das kirchliche Gesetz zu erst späterer religiöser Erweckung vorbereitet werden müssen, so ist es dagegen auf jeder vorangeschrittenen Entwickelungsstufe der religiösen Gemeinschaft durchaus verwerflich. Auf einer solchen unterdrückt der Hierarchismus entweder, namentlich in seiner Verbindung mit dem Orthodoxismus, die er in der Regel eingeht, alle religiöse und sittliche Selbstständigkeit und stumpft mit der sittlichen Thatkraft auch den religiösen Wahrheitssinn ab; oder er vergiftet die widerstrebenden Geister mit ätzender Bitterkeit gegen das Christenthum selbst, dessen Wesen von der hierarchischen Form nicht mehr unterschieden wird, und erzeugt jene moderne Form des religiösen Liberalismus und Radikalismus, der in der Religion nur noch ein gar abzuschüttelndes Joch des Geistes erblickt.

Die rel. Krankheitsform des Individualismus.

§. 46. Eine dem Hierarchismus entgegengesetzte krankhafte religiöse Erscheinung bietet sich uns in dem **Individualismus** dar, welcher jedoch mit dem ersteren darin übereinstimmt, daß er ebenfalls die normale Bezogenheit des Gewissens auf die Willensthätigkeit unterbrochen hat. Wie der Hierarchismus dem Orthodoxismus, so ist der Individualismus dem Rationalismus verwandt, und er tritt sehr häufig in Gemeinschaft mit demselben auf. Es ist zunächst die systematische Opposition gegen den öffentlichen anerkannten Cultus der Gemeinschaft, die in ihm hervortritt, nicht eine Opposition, die aus religiösen Motiven gegen die im Herkommen erstarrte cultische Form gerichtet ist, sondern eine solche, welche **überhaupt keine gottesdienstliche Gemeinsamkeit** mehr anerkennen will, weil sie den Glaubensschlüssel verloren hat, welcher den Sinn der in der Lehre wie in dem Cultus symbolisch abgespiegelten religiösen und sittlichen Wahrheiten aufschließt. Innerhalb einer solchen Richtung hat es

denn natürlich mit dem religiösen und sittlichen Gemeinschaftsbedürfniß ein Ende. Der Individualismus will geradeso die Religion auf eigene Hand, wie der Rationalismus sie auf eigenen Kopf will, und er zeigt mit diesem verkehrten Wollen, daß es ihm an den Anfangsgründen aller Religionsgeschichte mangelt. Jeder gesund religiöse Mensch hat gerade in seiner Religiosität auch das Bewußtsein, daß die Religion nicht in seiner Person erst anfängt, daß seine Frömmigkeit auf der Frömmigkeit der Geschlechter ruht, die vor ihm mit Gott in Gemeinschaft gestanden haben, und daß es für ihn vornämlich gilt, die Gestalt, welche die religiöse und sittliche Wahrheit in jenen gewonnen hatte, in sein eigenes inneres Leben zu übersetzen. Darum wird es eine seiner angelegentlichsten Bestrebungen sein, mit dem Reichthum der Vergangenheit seinen Geist zu erfüllen, und zu dem Umfange ihrer Heilserkenntnisse und ihres Heilslebens ihn zu erweitern. Wie viel sich auch vielleicht mit Recht gegen das herkömmliche Gemeindeleben einwenden läßt: wer sich von der Theilnahme an demselben ohne Weiteres ablöst und aus dem öffentlich gottdienenden Kreise der Gesammtheit auf den engen Punkt seiner vereinsamten Individualität zurückzieht, der beweist damit, daß es ihm nicht um selbstsuchtslose Verbesserung wirklich vorhandener Uebelstände, sondern um hochmüthige Selbstfeier seines Eigenwesens zu thun ist. Das Hervorstellen des eigenen Ichs ist, wo es sich um die Religion handelt, immer ein Zeichen, daß dasselbe noch nicht in der rechten Art auf das göttliche bezogen ist, vor welchem alle unlautere Eigenheit von selbst verschwindet.

Die rel. Sektenbildung.

§. 47. Eine Reihe von krankhaften religiösen Bildungen hat endlich nun auch noch in dem Umstande ihre Entstehung, daß hin und wieder die normale Einwirkung der Gewissensfunktion auf das Gefühlsleben unterbrochen wird. Hierher gehört insbesondere das Gesammtgebiet der eigentlichen Sektenbildung. Die Sekte ist die verkümmernde, die mit nicht genügender Lebensfähigkeit ausgestattete religiöse Gemeinschaft. Von dem Gesichtspunkte aus, daß eigentlich die ganze Menschheit nur eine religiöse Gemeinschaft bilden sollte, kann man freilich sagen, die Zertrennung der Menschheit in religiöse Sondergemeinschaften sei

an sich schon ein erster Anfang der Sektenbildung gewesen, und die Entstehung derjenigen kleineren religiösen Kreise, welche wir Sekten nennen, könne im Grunde keine andere Ursache haben, als die Entstehung jener größeren Sondergemeinschaften. Diese Ursache liegt nun, wie unser Lehrsatz aussagt, in der unterbrochenen Einwirkung der Gewissensfunktion auf die Gefühlsthätigkeit. Eben das Gefühl ist — wie bereits gezeigt worden — in seiner Normirtheit durch das Gewissen das Band, welches die Gemeinschaft von innen organisch zusammenhält.*) Wenn nun aber das Gefühlsleben sich dem regelnden Einflusse des Gewissens entzieht und innerhalb der Gemeinschaft sich in seiner individualistischen Besonderung geltend machen will, dann wird auch die Trennung unter den Gemeinschaftsgenossen unvermeidlich. Die eigentliche Ursache religiöser Spaltungen liegt daher niemals in der Religion selbst, sondern in einem, der Religion entgegengesetzten, dem sinnlich-seelischen Lebensgebiete angehörenden Faktor, in welchem, sowie er sich von dem höheren religiösen Regulator isolirt, das niedrige Princip der ihrem Wesen nach materialistischen Selbstsucht zur Erscheinung kommen muß. Wenn mithin die Sekten in der Regel der Meinung sind, daß die Religion sie getrennt habe und daß sie für religiöse Ueberzeugungen leiden oder kämpfen, so sind sie in einer großen Täuschung begriffen. Was sie getrennt hat, das ist ihr leidenschaftlich erregtes Gefühl, welches der Stimme der Religion, d. h. des Gewissens, nicht mehr ein geneigtes Ohr lieh. Die beziehungsweise Gleichartigkeit der Gefühlserregung aber ist es, welche die Genossen der Sekte so lange zusammenhält, bis neue Affekte sie trennen, oder die Genossenschaft, nachdem die Steigerung des Affektes nachgelassen hat, sich sonst wieder auflöst. Die Religion dagegen ist es, welche getrennte Gemeinschaften aufs Neue vereinigt und das leidenschaftlich wallende Gefühl wieder zu Ruhe bringt. Von hier aus ergiebt sich die beachtenswerthe Thatsache, daß in Zeiten starker Gefühls- und schwacher Gewissenserregung religiöse Gemeinschaften größere Neigung haben sich zu spalten, während dagegen in Zeiten schwacher Gefühls- und starker Gewissenserregung um so mehr Verlangen nach Vereinigung sich äußert.

*) S. 10. Lehrstück, §. 39, S. 174 f.

Da da das Gefühl den sinnlichen Faktor der Persönlichkeit bildet: so ist nicht schwer zu sagen, warum in Zeiten, in welchen die sinnliche Lebensrichtung vorherrschend und der Geist gedämpft ist, in der religiösen Gemeinschaft auch eine überwiegende Neigung zu Spaltung und Trennung sich hervorthut.

Zwölftes Lehrstück.

Die monotheistische Grundform der Religion und ihre Abarten.

*De Wette, Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf's Leben, 1822. — *Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, sämmtl. Werke, Bd. 11 und 12. — *Steffens, christliche Religionsphilosophie, 1839, 2 Bde. — *Schelling, Philosophie der Mythologie, sämmtl. Werke II., 2, 1857. — X. Schmid aus Schwarzenberg, christl. Religionsphilosophie in drei Büchern, 1857.

Die ursprüngliche und wahre Form der Religion, oder ihre Grundform ist der Monotheismus. Die übrigen hauptsächlichsten Religionsformen: der Deismus, der Polytheismus und der Pantheismus, sind Abarten jener Grundform und aus einer allgemeinen Gewissensverdunkelung zu erklären.

Das Wesen des Monotheismus.

§. 48. Bei den im vorigen Lehrstücke dargestellten krankhaften religiösen Bildungen sind wir von der Voraussetzung ausgegangen, daß die ihnen vorangegangene ursprüngliche Gewissensfunktion die normale gewesen sei, und daß der Krankheitsproceß mithin durch Herstellung der ursprünglichen normativen Thätigkeit auch wieder gehoben werden könne. Dieselben tragen als solche eben so viele einzelne Wahrheitsmomente des zur vollständigen Ausgestaltung fortschreitenden religiösen Gemeinschaftslebens in sich; der krankhafte Bil-

dungstrieb hat aber die der Natur der Sache nach zusammengehörigen Faktoren von einander gesondert oder doch ihre regelrichtige Aufeinanderbezogenheit theilweise unterbrochen und dadurch Zustände hervorgerufen, welche für den gedeihlichen Fortgang der Gemeinschaft selbst von wesentlichem Nachtheile sein müssen.*)

Mit diesen krankhaften religiösen Bildungen sind die falschen Religionsformen nicht zu verwechseln, in deren jeder geradezu eine Abart der wahren Grundform der Religion, und also eine schwere religiöse Verirrung zur Erscheinung kommt. Jene Grundform ist, wie unser Lehrsatz aussagt, der Monotheismus. Wir haben demgemäß zunächst darzulegen, worin das eigenthümliche Wesen des Monotheismus besteht.

Schon Schleiermacher hat richtig bemerkt, das Eigenthümliche des Monotheismus bestehe nicht darin, daß ein Individuum göttlich verehrt werde.**) Das Attribut „ein" in dem Begriffe Monotheismus bekommt erst dadurch seine wahre Bedeutung, daß mit dem Substantiv „Theismus" voller Ernst gemacht wird. Der Monotheismus kommt nämlich in seiner vollen Wahrheit nur durch einen totalen und energischen Vollzug der Gewissensfunktion, nur dadurch zu Stande, daß das Subjekt sich Gottes als der absoluten Persönlichkeit, nicht nur als des Einen, sondern als des unbe-

*) Daß jedes der betreffenden Momente an sich eine Wahrheit repräsentirt, kann leicht nachgewiesen werden. So stellt das mystische Moment die Unmittelbarkeit des religiösen Glaubenslebens, das moralistische den ursprünglichen sittlichen Vervollkommnungstrieb, das orthodoxistische den Sinn für geschichtliche Lehrüberlieferung, das rationalistische den Sinn für energische Lehrreinigung, das hierarchische den Sinn für geschichtliche Cultusüberlieferung, das individualistische den Sinn für energische Cultusreinigung dar, und in jeder Sekte findet sich ein Theil der der Gesammtheit verloren gegangenen Gefühlskraft, welche durch die Gewissensfunktion nur normirt zu werden braucht.

**) Der christl. Glaube, 1, §. 8: „Der Götzendiener kann sehr füglich nur Ein Idol haben, ohne daß diese Monolatrie irgend eine Aehnlichkeit hätte mit dem Monotheismus." Mit Recht beschwert sich Schelling (Phil. der Mythologie, sämmtl. Werke II., 2, 12) darüber, daß in den philosophischen und theologischen Lehrbüchern noch so wenig für eine gründliche Erörterung des Begriffes Monotheismus geschehen sei, sowie über die verdächtige Eile, mit der sie über diesen ersten aller Begriffe hinwegzukommen suchen, gleich als vertrüge er kein festes Auftreten, oder als brächte tieferes Eindringen Gefahr.

dingt Einen und unbedingt Lebendigen, in sich bewußt wird. Genau besehen sind es drei Momente, in welchen das monotheistische Gottesbewußtsein zu Stande kommt. Das erste besteht darin, daß der Mensch Gott als Absoluten überhaupt setzt; das zweite darin, daß er ihn als Absoluten von sich selbst absolut unterscheidet; das dritte darin, daß er alles nichtabsolute Sein durch ihn absolut bedingt und bestimmt sein läßt.

Hiernach manifestirt sich der monotheistische Gott in seinem Verhältnisse zum Menschen als Einer, der erstens über dem Menschen, zweitens in dem Menschen, und drittens für den der Mensch ist. Und ebenso verhält sich Gott zu der Welt. Indem wir Gott als absolut setzen, sagen wir also damit aus, daß er weder mit uns, noch mit der Welt identisch sei, daß er weder in uns, noch in der Welt aufgehe. Indem wir ihn absolut von uns selbst unterscheiden, sagen wir aus, daß er zwar in uns persönlich sei, aber in Folge dieses Innsseins nicht aufhöre, zugleich absolut über uns zu sein. Indem wir endlich alles andere Sein außer ihm durch ihn absolut bedingt und bestimmt sein lassen, sagen wir aus, daß Alles, was außer Gott noch Sein hat, uns selbst miteingeschlossen, dieses Sein nur durch ihn habe und darum auch lediglich für ihn vorhanden sein könne.

Von diesem Standpunkte aus ist leicht einzusehen, wie wenig ausreichend die herkömmlichen Kategorieen „Transcendenz" und „Immanenz" sind, um das specifisch monotheistische Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott zu beschreiben. Denn bezeichnen wir Gott mit Beziehung auf sein Verhältniß zur Welt als transcendent, so ist die Vorstellung nicht abzuwehren, daß Gott von der Welt räumlich geschieden sei; und doch ist es eine Gewissensthatsache, daß er sich jeden Augenblick in unserem eigenen Innern kundgiebt. Bezeichnen wir ihn dagegen in seinem Verhältnisse zur Welt als immanent, dann ist die Vorstellung unvermeidlich, daß Gottes Sein mit dem Sein der Welt räumlich zusammenfalle; und doch ist es ebenfalls eine Gewissensthatsache, daß wir Gott jeden Augenblick von uns selbst und der Welt unbedingt unterscheiden müssen. Dagegen lehnen wir jene irreleitenden Vorstellungen ab und bewahren den Standpunkt des Monotheismus rein von trübender Beimischung, wenn wir sagen: Gott ist, sofern er absolut über der Welt ist: der absolute Grund, so-

fern er als Absoluter in der Welt ist: das absolute Leben, so fern die Welt für ihn den Absoluten: ist der absolute Zweck der Welt*).

Die Möglichkeit der Entartung des Monotheismus.

§. 49. Wenn unser Lehrsatz nun im Weiteren bemerkt, daß die nichtmonotheistischen Religionsformen Abarten des Monotheismus seien, so liegt dieser Behauptung die Annahme zu Grunde, daß der Monotheismus die einzig wahre und geschichtlich ursprüngliche Religionsform ist, und daß die übrigen lediglich in Folge einer Entartung und eines Verderbnisses in der Gewissensfunktion zu Stande gekommen sein können. Die Ursprünglichkeit der monotheistischen Religionsform läßt sich zwar nicht stringent beweisen, obwohl die Bibel ein urgeschichtliches und das Gewissen ein täglich neues Zeugniß dafür in uns ablegt, daß der Anfang der geistigen Entwickelung des Menschengeschlechtes nicht der Irrthum, sondern nur die Wahrheit gewesen sein kann**). Allerdings war aber in den drei Momenten, aus welchen der Monotheismus nachgewiesener Maßen gebildet ist, auch die Möglichkeit einer dreifachen Verdunkelung der monotheistischen Religionswahrheit enthalten. Entweder konnte das Absolute als absoluter Grund der Welt so aufgefaßt werden, daß es nicht zugleich als absolutes Leben

---

*) Die älteren Dogmatiker fassen die „Einheit" Gottes in der Regel als göttliche Eigenschaft neben den Eigenschaften der simplicitas, immutabilitas, infinitas, immensitas u. s. w. Neuere dagegen, z. B. Reinhard (Vorlesungen über die Dogmatik, §. 33), lassen sie nach dem Vorgange von Heidanus (corpus theol. christ. 1, 74, cum Deus concipiatur ut ens perfectissimum, non potest concipi nisi unus) aus dem Begriffe der göttlichen Vollkommenheit hervorgehen.

**) Vgl. 1. Mos. 4, 26, und über die geschichtliche Priorität des Monotheismus außerdem noch in Neanders Denkwürdigkeiten: Tholuck's geistvolle Abhandlung über das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidenthums u. s. w., 1, 18 f. Auch Schelling (Philos. der Mythologie, sämmtl. Werke, II, 2, 8) geht von der geschichtlichen Priorität des Monotheismus aus, wenn er sagt: „Die nächste Voraussetzung des theogonischen Processes ist der mit dem Wesen des Menschen gesetzte potentielle Monotheismus .... Dieß vorausgesetzt ist auch leicht einzusehen, daß der Begriff des Monotheismus überhaupt das Gesetz und gleichsam den Schlüssel der theogonischen Bewegung enthalten muß." Daß wir uns mit der Schelling'schen Potenzenlehre nicht verständigen können, bedarf keiner Bemerkung.

und absoluter Zweck der Welt aufgefaßt wurde; oder es konnte das Absolute zwar als absolutes Leben der Welt, jedoch in der Art, aufgefaßt werden, daß es nicht zugleich als absoluter Grund und absoluter Zweck der Welt aufgefaßt wurde; oder endlich konnte das Absolute als absoluter Zweck der Welt aufgefaßt werden, aber nicht zugleich als absoluter Grund und absolutes Leben. Die erste Abart des Monotheismus bezeichnen wir als den Deismus, die zweite als den Polytheismus, die dritte als den Pantheismus.

Der Deismus.

§. 50. Wenn die Gewissensfunktion ausartet, so beginnt die Trübung derselben damit, daß das Gewissen Gott nur noch als den absoluten Grund der Welt oder absolut über die Welt setzt. Dadurch entsteht die Religionsform des Deismus*), die, obwohl der Form nach monotheistisch, dem Wesen nach dennoch aufgehört hat, es zu sein. Denn dadurch, daß Gott lediglich als Grund der Welt und nicht zugleich auch als absolutes Leben und oberster Zweck der Welt gesetzt wird, wird er zu einem jenseits der Welt befindlichen „höchsten Einzelwesen" degradirt, von welchem Kant mit Recht gesagt hat, daß ihm keine objektive Realität, sondern nur die Idee von „Etwas", worauf alle empirische Realität ihre höchste und nothwendige Einheit gründe, zukomme**), und welches Schelling treffend als „ein unbewegliches und absolut unvermögendes" bezeichnet. ***)

Obwohl sogar ein Kant „nach der Strenge" es nicht für Unrecht hielte, den Deismus dem Atheismus gleichzustellen, so wäre doch eine solche Gleichstellung ohne Weiteres nicht gerechtfertigt.

---

*) Der Name Deismus wird gewöhnlich in engerem Sinne von den englischen Freidenkern des vorigen Jahrhunderts gebraucht (Lechler, Geschichte des engl. Deismus); wir brauchen ihn hier im weiteren Sinne

**) In der Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre II. 2, 2, 3, 7 (Kritik aller specul. Theol.) bemerkt Kant, daß der Deist weder von der innern Möglichkeit, noch der Nothwendigkeit des Daseins Gottes den mindesten Begriff habe, und daß man nach der Strenge dem Deisten allen Glauben an Gott absprechen könnte; allein es sei gelinder und billiger zu sagen: der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott.

***) Schelling a. a. O., 41.

Indem der Deist Gott als Grund der Welt, d. h. als frei hervorbringenden und durch nichts bedingten Faktor der Weltschöpfung setzt, befriedigt er damit noch ein wirkliches Gewissensbedürfniß, freilich auf äußerst mangelhafte Weise. Er scheut sich allerdings, Gott und die Welt gleich zu setzen; er scheut sich aber noch viel mehr, Gott, den absolut überweltlichen, in den Menschen, und die Welt, die absolut nichtgöttliche, absolut für Gott zu setzen. Der Deist ist, — wie man sagen könnte, — in einem beständigen Anfangen mit der Religion begriffen, wobei es aber niemals zum wirklichen Vollziehen der anhebenden Thätigkeit kommt. Er ist nicht so gottlos, daß er die Behauptung wagte, es gebe keinen Gott; aber er ist noch viel weniger so gottverlangend, daß er ein unmittelbares und persönliches Verhältniß zu Gott wünschte. Und wie wenig es ihm, obwohl er die religiöse Form beibehält, um das Wesen der Religion selbst zu thun ist, das beweist er insbesondere damit, daß er Gott von seiner Person und der Welt, von welcher seine Person einen Bestandtheil bildet, so fern als möglich zu halten eifrig bemüht ist, und vor einer *thatsächlichen* (nicht blos vorgestellten) Bezogenheit seines Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein eine tiefe Scheu zeigt. Anerkennt er auch mit *seinen Gedanken*, daß Gott unendlich erhaben über alles andere Sein und daß Alles, was ist, ursprünglich durch Gott sei: so stellt er ihn dagegen *in Wirklichkeit* der Welt als ein *außer* und eben darum *neben* ihr befindliches Wesen gegenüber, und Gott ist daher auf dem deistischen Standpunkte wohl *das vornehmste*, aber doch immer nur *ein einzelnes Individuum*.

Demnach ist in dem deistischen Gottesbewußtsein unverkennbar sowohl der Rückgedanke enthalten, daß es nicht räthlich sei, mit seinem Gottesglauben Ernst zu machen, als die Voraussetzung, daß es mit der Religion überhaupt nicht gar viel auf sich habe. Gott ist wohl der *Grund* der Welt; aber die durch ihn begründete Welt geht ohne ihn ihren Gang ruhig fort und manifestirt in ihren Erscheinungen nur das Wesen und die Wirkungsweise der ihr von Gott anerschaffenen immanenten Gesetze. Von Gott dem großen Weltkünstler ist die Weltuhr ein für allemal aufgezogen, und ihr Räderwerk bewegt sich nach einem so wohl ineinandergefügten Mechanismus, daß es weiterer Nachhülfe nicht mehr bedarf. Womit ein so unnöthig gewordener Gott nach der Erschaffung

der Welt eigentlich sich beschäftigt, das weiß der Deismus weder zu sagen, noch hat er ein Interesse, es zu ergründen. Es genügt ihm vollkommen die Thatsache, daß die Welt jetzt Gottes nicht mehr bedarf; daß ein Gott, der kein Bedürfniß für die Welt ist, auch keine Wirklichkeit in sich haben kann, ist ein Schluß, welchen zu ziehen er Anderen überläßt. Von einem persönlich lebendigen Gott kann auf deistischem Standpunkte selbstverständlich keine Rede sein. Gott ist hier ein abstraktes Gedankenidol, ein monotheistisch geformter Begriff, allein ohne monotheistische Substanz. Er ist wohl „ein", aber nicht der Gott. Man kann über ihn wohl denken, aber nicht zu ihm beten; denn zu einem absolut fernen, jenseitigen Wesen beten zu wollen, wäre doch nur ein frivoles Gedankenspiel. Das Gebet hat ja nur dann einen Sinn, wenn Gott in uns gegenwärtig, in lebendig-persönlicher Gemeinschaft mit uns steht *).

Unstreitig ist das deistische Denken demzufolge ein sehr unfolgerichtiges. Wenn Gott weder absolutes Leben in, noch oberster Zweck für die Welt, d. h. wenn er in Gegenwart und Zukunft der Welt entbehrlich ist, so sieht man nicht ein, warum er ihr in der Vergangenheit unentbehrlich gewesen sein soll; wenn die Welt ohne ihn bestehen kann, so liegt die Frage nahe, warum sie nicht ohne ihn entstehen konnte. Und obwohl der Deismus an der Form des Monotheismus festhält, so hat er doch in keiner Weise dargethan, weßhalb, wenn ein allerhöchstes Wesen außer und neben der Welt besteht, nicht auch noch mehrere solcher Wesen außer und neben ihr sollten bestehen können?

Fragen wir nun aber noch nach dem tieferen Entstehungsgrunde des Deismus: so muß als derselbe das böse Gewissen bezeichnet werden. Das gute Gewissen, d. h. das Gewissen in seiner beziehungsweise normalen Thätigkeit, ist sich Gottes als eines in seiner Absolutheit gegenwärtigen, es ist sich der unmittelbaren Gemeinschaft mit dem Absoluten, und zwar in freudiger Erhebung des Geistes bewußt. Das böse Gewissen beginnt,

*) Darum hat auch der Kant'sche Rationalismus kein Verständniß für das Wesen des Gebetes: s. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 302 (vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips).

wenn der Mensch Gottes Stimme zwar aus der Ferne hört, aber aus Furcht vor Gott sich verbirgt*). Das Bestreben des ersten Menschen nach dem Abfalle von Gott, sich von der im Gewissen thatsächlich vorhandenen Gottesgemeinschaft so schnell als möglich zu lösen, Gott so weit als möglich von sich hinwegzudenken, ist der Grundtypus des deistischen Gottesbewußtseins. Gott bleibt für dasselbe wohl ein Name, aber soll keine Thatsache mehr sein; er ist eine Vorstellung, aber soll keine Wahrheit mehr werden. Daher kommt es, daß der Deist von Gott auch nichts Anderes auszusagen weiß, als daß, nicht aber wie er ist. Der deistische ist recht eigentlich der unbekannte Gott**).

Als eine Abart des Monotheismus ergibt sich bei näherer Prüfung der Deismus aus einleuchtenden Gründen. Denn das erste constituirende Moment des Montheismus ist in ihm noch unangetastet enthalten; allein an diesem Punkte beginnt auch sofort die Gewissenstrübung. Das im Deismus verdunkelte Gewissen nämlich erkennt Gott nur als den vorgestellten, nicht als den wirklichen Grund der Welt, also nur seine logische Nothwendigkeit, nicht aber seine persönliche Wesenheit. Die Welt hat bereits ihre Schatten in die innere Gewissensregion geworfen, und dem von dem Reize ihrer Erscheinungen geblendeten Geistesauge ist es nicht mehr möglich, Gott als den Unmittelbaren und Gegenwärtigen zu schauen. Als solcher ist er vielmehr bereits aus dem Innern gewichen, und es ist darin nur noch die gedächtnißmäßige Erinnerung zurückgeblieben, daß Gott ist. Der aus dem Heiligthume des Gewissens, dem in jedem Menschen ursprünglich noch vorhandenen Paradiesesreste, vertriebene Gott wird als ein absolut transcendenter ein transcendentales Idol, ein leb- und farbloses Gedankenbild.

Der Polytheismus.

§. 51. Der Deismus ist übrigens nur die Vorstufe zu der zweiten durch Gewissensverdunkelung verursachten Abart des Monotheismus: dem Polytheismus. Diese Religionsform kann erst in einem Zeitpunkte entstanden sein, in welchem Gott durch Schuld des bösen Gewissens aus seinem persönlichen Gemeinschafts-

*) 1. Mos. 3, 8 f.
**) Apost. 17, 23.

verhältnisse mit dem Menschengeiste hinweggedacht war. Ein unvermittelter Uebergang aus dem Monotheismus in den Polytheismus ist nicht wohl denkbar; wir können uns nicht vorstellen, wie aus der lebendigen persönlichen Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott ohne Weiteres ein Verhältniß des Menschen zu todten unpersönlichen Idolen sich gebildet haben soll. Das deistische Gottesbewußtsein dagegen ist der Natur der Sache nach von der Art, daß es in seiner Weiterentwicklung nothwendig zu polytheistischen Irrthümern führen mußte. Gerade weil der deistische Gottesbegriff wesenlos ist, weil Gott darin gleichsam in nebelgrauer Ferne sich verliert, kann der einigermaßen noch religionsbedürftige Mensch in demselben keine Befriedigung finden. Trägt er doch unverkennbar einen innern Widerspruch in sich. Denn daß Gott, der seinem Begriffe nach die Quelle alles Seins in sich schließt, eigentlich doch nicht ist, und in keiner Weise sich der Welt als wirksam erzeigt: das ist doch ein geradezu widersprechender und unhaltbarer Gedanke. Dieser Widerspruch ist auch nur durch die Reflexion des bösen Gewissens erzeugt, welches den wirklichen Gott als ihm unbequem hinwegdenkt. Der Mensch begnügt sich jedoch auf die Dauer nicht mit abstrakten theologischen Reflexionen. Auch lag noch aus einem besonderen Grunde ein Forrschritt des Deismus zu einer neuen Religionsform nahe. Hatte der Deismus Gott in die Ferne gerückt, so hatte er der Welt dafür die Stelle eingeräumt, welche eigentlich Gott einnehmen sollte. Und hier ist denn auch der Punkt, an welchem die Entstehung des Polytheismus ohne größere Schwierigkeit ihre Erklärung findet.

Den älteren Lehrern der Dogmatik mangelte es in der Regel an der erforderlichen psychologischen Beobachtungsgabe und der unentbehrlichen religionsgeschichtlichen Unbefangenheit, um sich ein richtiges Bild von dem Wesen des Paganismus zu entwerfen: Auch umfassender gebildete Forscher zweifelten nicht daran, daß der Polytheismus eine Erfindung des Satans sei*). Um so mehr war die neuere Philosophie dieses Unrecht dadurch wieder gut zu machen bemüht, daß die heidnischen Religionssysteme von ihr als nothwendige Entwickelungsphasen der einen wahren mensch-

*) J. Vossius de theologia gentili, cap. 1.

heitlichen Religion betrachtet wurden *). Beide Betrachtungsweisen sind jedoch geschichtlich unbefriedigend, beide verletzen den religiösen Wahrheitssinn. Der Polytheismus ist kein teuflischer, sondern ein menschlicher Irrthum; und es ist in ihm unstreitig ein Rest von ursprünglich göttlicher Wahrheit zurückgeblieben. Aber er ist dennoch ein großer und schwerer Irrthum, was er als eine göttlich nothwendige Erscheinung nicht sein könnte. In seinem Verhältnisse zum Deismus ist er nach der einen Seite hin unverkennbar eine Verschlimmerung, nach der anderen jedoch eine Correktur. Wenn der Deismus noch die Form des Monotheismus an sich trägt, dessen Wesen er zwar verläugnet, so gibt der Polytheismus auch jene Form auf. Das Gewissen ist auf dem polytheistischen Standpunkte schon in seiner primitiven Aktion, darin, daß Gott als der einige und ewige Grund der Welt gesetzt wird, verdunkelt. In so fern sinkt das polytheistische Gottesbewußtsein hinter das deistische zurück. Im Polytheismus wird das Schriftwort zur weltgeschichtlichen Thatsache, daß der Mensch völlig hinweggegangen ist von dem Angesichte Gottes **). Da aber der menschliche Geist auf Gott angelegt, und an die Stelle des hinweggedachten Gottes sofort die

*) Schelling sucht den Polytheismus aus seiner Potenzenlehre, d. h. daraus zu erklären, daß es eben Gott-Potenzen, göttliche Mächte giebt, die obgleich in der Zertrennung nicht Gott, doch damit nicht aufgehört haben eben das zu sein, was in seiner Einheit Gott ist. Das ursprüngliche Sein Gottes ist nach Schelling dies, daß er die Einheit aller Potenzen ist. Der Polytheismus besteht diesem Monotheismus gegenüber lediglich darin, daß die weltgeschichtlichen göttlichen Mächte in der Zertrennung erkannt und für eine Mehrheit von Göttern genommen werden. „Wenn, bemerkt Schelling (Philosophie der Mythol. a. a. O., 103), die Zertrennung der Potenzen, wie wir annehmen müssen, einen Proceß zur Folge hat, so ist also auf jeder Stufe der Gott gleichsam im Werden, auf jeder Stufe demnach eine Gestalt dieses werdenden Gottes — ein Gott, und da dieses Werden ein fortschreitendes ist, so entsteht damit eine Folge, eine Succession von Göttern, und somit eigentlicher Polytheismus — Vielgötterei." Unter den Theologen scheint auch Hase die relative Nothwendigkeit des Polytheismus zu behaupten, wenn er (Evang. Dogmatik, 4. A., 2) sagt: „Der religiöse Geist mußte in den Entwicklungsstufen der Menschheit die Fülle seines Inhalts zum Bewußtsein bringen."

**) Vgl. 1. Mos. 4, 16. Von den Kainiten aus entwickelte sich auch der Polytheismus (Knobel, kurzgefaßtes exegetisches Handbuch z. A. T., Bd. 11, 57 f.).

Welt mit ihren Kräften und Erscheinungen getreten ist, so wird auf dem polytheistischen Standpunkte das Selbstbewußtsein auf die Kräfte und Erscheinungen der Welt, als ob sie absolut, d. h. Gott wären, bezogen, die kosmischen Kräfte und Erscheinungen werden als Götter angeschaut und verehrt.

Die nachgewiesene ursprüngliche Verwandtschaft des Polytheismus mit dem Deismus gibt sich nun auch darin kund, daß nicht selten das polytheistische Bewußtsein sich noch mit dem deistischen gemischt vorfindet. Die Vertreter der heidnischen Philosophie haben in der Regel den Gottesbegriff deistisch ausgebildet; Gott erscheint ihnen als ein absolut jenseitiges, von der Welt abgezogenes Einzelwesen, als absoluter Gedanke*). Die volksthümliche Einbildungskraft bevölkert dagegen die Welt mit absolut vorgestellten Personificationen tellurischer und kosmischer Kräfte und Erscheinungen. Sie kann es in der substanzlosen Jenseitigkeit des abstrakt-deistischen Gottesbegriffes nicht aushalten und versetzt das Absolute in die wirkliche Welt zurück. Das Gewissen reagirt demnach auch im Polytheismus noch gegen die abstrakte Gottesleere des Deismus. Es will Gott in der wirklichen Welt als absolutes Leben haben, und die persönliche Gemeinschaft mit ihm nicht lassen**). Und darin ist unstreitig eine Correktur des Deismus enthalten. Nur ist die Gewissensfunktion im Polytheismus durch das Weltbewußtsein verdunkelt; es ist das weltlich verunreinigte Gewissen, von welchem hier die religiöse Erregung ausgeht. Zwar ist das Bewußtsein des Absoluten im Paganismus nicht aufgegeben; es ist dem Gewissen auch hier noch immer gewiß, daß die sinnlich-diesseitige Erscheinung nicht das Höchste, daß es außer und über derselben noch ein Höheres als sie giebt. Aber es ist zugleich von den Weltmächten so sehr beherrscht, daß es mit jenem Bewußtsein nicht mehr Ernst zu machen im Stande ist. Denn es setzt sein Absolutes in der Art in die Welt, in den Kreis ihrer Erscheinungen, daß dasselbe in Wirklichkeit nicht mehr über derselben ist, daß dessen Wesen

*) Man denke nur an die absolute Gottesidee Platos. Vgl. Strümpell, Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen, §. 98.

**) In dieser Beziehung sagt Nitzsch (System der christl. Lehre, §. 16, Anm. 3) sehr wahr, daß der Polytheismus höher als mancher Monodämonismus oder sogar als mancher abstrakter Monotheismus stehe. Der „abstrakte Monotheismus" ist freilich gleichbedeutend mit dem Deismus.

in den Kräften und Erscheinungen der Welt zur ausschließlichen Selbstdarstellung gelangt. Indem aber der Mensch die irdischen Kräfte und diesseitigen Welt-Erscheinungen als absolut setzt, sagt er damit aus, daß er die absolute Wahrheit seines eigenen Wesens an den Kräften und Erscheinungen der Natur und Welt besitze, oder daß seine eigene Natur und sein organischer Zusammenhang mit dem Natur- und Weltorganismus das Ewige und Göttliche sei.

Wenn Schleiermacher das Wesen des Polytheismus dadurch zu erklären sucht, daß er denselben aus der „Verworrenheit des Selbstbewußtseins“ herleitet, „wobei das höhere und niedere so wenig unterschieden werde, daß das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstande (?) reflektirt werde*)“: so findet das Unbefriedigende dieser Beschreibung in dem Schleiermacherschen Religionsbegriffe seine Erklärung. Bestände das Eigenthümliche der polytheistischen Religionsform in „Verworrenheit“ des Selbstbewußtseins: so wäre ihre Entstehungsursache eine mangelhafte Vernunftthätigkeit, und die polytheistischen Religionen wären Aeußerungen einer niedrigeren intellektuellen Bildungsstufe. Allein schwerlich wird Jemand die Behauptung wagen, daß die Griechen und Römer auf einer unentwickelteren Bildungsstufe sich befunden hätten, als die Juden und die ersten Christen. Im Gewissen, nicht im Wissen ruht die Quelle des religiösen Irrthums. Daß der menschliche Geist Gott gegenwärtig haben will in der Form der irdisch-sinnlichen Erscheinung, daß er sich der Gemeinschaft mit Gott unter keiner anderen Bedingung mehr bewußt werden kann, als indem er das Unbedingte und Ewige in den Vorstellungskreis der verursachten endlichen Dinge versetzt: das ist nicht bloße Verstandesschwäche, die ein verworrenes Selbstbewußtsein erzeugt, sondern wirkliche Gewissensverderbniß, Verunreinigung des Selbstbewußtseins durch das Ein- und Vordringen der materiellen Potenzen in das Innerste des unendlichen und auf den absolut Unendlichen ursprünglich bezogenen Geistes. Das vom Weltsinne verdunkelte Gewissen macht sich seinen eigenen Gott, den es gestaltet nach seinem verderbten Bilde und nach dem Bilde der Welt.

*) Der christl. Glaube, 1, §. 8, 2.

Eine schwere sittliche Selbsttäuschung liegt unstreitig dem polytheistischen Gottesbegriffe zu Grunde. Wird doch vermöge desselben für absolut gehalten, was in Wirklichkeit nicht absolut ist. Die polytheistischen Götter sind zwar nicht blos jenseitige Schattenbilder, abstrakte Wesenlosigkeiten; sie haben scheinbar Fleisch und Blut, sie präsentiren sich in diesseitiger concreter Formvollendung. Das ist der Fortschritt des Polytheismus über den Deismus. Aber genauer besehen ist die diesseitige Erscheinung des Göttlichen hier dennoch eine blos vorgestellte; *sie hat doch keine wahre Realität* *). Die Realität des Polytheismus ist vielmehr die, daß der menschliche Geist seine ewige Wahrheit in die vergängliche Welt setzt und daher den Mächten dieser Welt unausweichlich dienstbar wird. So beruht allerdings der Polytheismus auf jener Illusion, welche L. Feuerbach der Religion überhaupt aufbürdet. Der menschliche Geist hält dasjenige für das Realste, was an sich keine Realität hat, und so bleibt als eigentlich Wirkliches ihm nur *er selbst* zurück. Diese Illusion hat darum auch schon der Apostel als eine Narrheit gezüchtigt. Und eben Derselbe hat auch auf die zerrüttenden sittlichen Wirkungen des Polytheismus hingewiesen **). Denn, wenn die Kräfte und Erscheinungen der Natur und Welt absolut sind: so sind unzweifelhaft auch die *Naturtriebe* und *Weltmächte* die höchsten Potenzen, denen der Mensch Gehorsam zu leisten, zu denen er in unbedingte Abhängigkeit unverweigerlich zu treten hat. Natur*dienst* und Welt*genuß* sind darum auch zu allen Zeiten charakteristische Merkmale des Heidenthums gewesen.

Nichtsdestoweniger ist es Pflicht der Billigkeit, auf dem polytheistischen Religionsgebiete niedrigere und höhere Manifestationen des Religionsbedürfnisses zu unterscheiden, und es wäre Stumpfsinn, den rohen Fetischdienst und den sinnvollen Zeuscultus gleichstellen zu wollen, wenn man sich auch davor zu hüten hat, jenen allzutief herabzusetzen und diesen allzugünstig zu beurtheilen. Auch auf der

*) Dieses Bewußtsein haben auf unübertreffliche Weise schon die alttestamentlichen Propheten ausgesprochen, z. B. Jesaja 44, 8 f., 57, 13; Jerem. 10, 3 f.; Ps. 115, 4 f. Vgl. auch 1. Cor. 8, 4: *Οἴδαμεν ὅτι οὐδὲν εἴδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς.*

**) Röm. 1, 22 f.

niedrigsten polytheistischen Stufe wird der rohe sinnliche Gegenstand niemals als solcher, sondern als ein, freilich an der sinnlichen Erscheinung haftendes, Symbol oder Werkzeug des Geistes verehrt *). Und eben darin liegt das eigenthümlich Verkehrte der polytheistischen Religionsanschauung, daß das Absolut-Geistige von der sinnlichen Naturerscheinung nicht getrennt gedacht werden kann, und nur in und an derselben als real erscheint. Davon ist denn auch natürlich eine Verunreinigung der Gewissensfunktion unzertrennlich. Das Gewissen, dessen Thätigkeit an sich geistartig und unmittelbar auf den absoluten Geist bezogen ist, verläugnet im Polytheismus seinen rein geistigen Charakter, und giebt seine Thätigkeitsäußerungen in das Bewußtsein von den Dingen dieser Welt gefangen. Indem es aufgehört hat, in Gott frei zu sein, ist es zu einem an die Welt gebundenen geworden. Und auch in den entwickeltsten und vergeistigtsten Formen der griechischen Mythologie verhält es sich im Grunde mit dem Gewissen nicht anders. Das Wesen des Geistes wird zwar nicht mehr als ein durch die wüste und rohe Thiergestalt bedeutetes absolut verehrt, sondern sein Organ ist die in Anmuth und Schönheit verklärte Gestalt des Menschen geworden. Aber immerhin ist es nur die irdisch-organische Erscheinung des Menschseins, die sinnlich-vergängliche Formvollendung, an welcher der griechische Polytheist das höchste Sinnbild der irdischen Gegenwärtigkeit des Absoluten zu besitzen glaubt. Zur Gewißheit der ewigen und absoluten Persönlichkeit, zur Anschauung eines ethisch vollkommenen Personlebens, erhebt sich das paganistische Bewußtsein auch in seinen verklärtesten Phantasieen nicht **).

---

*) Mit Recht macht auch Schleiermacher diese Bemerkung in Beziehung auf den Fetischismus, der chr. Glaube, §. 8, 3. Daß im Fetischismus Geister verehrt werden, daß der Fetisch nicht blos als ein Symbol, sondern auch als Behausung des Geistes verehrt wird, weist J. G. Müller nach in seiner lehrreichen Geschichte der amerikanischen Urreligionen, 74 f.

**) Schelling bemerkt a. a. O., 65, wahr: „Zeus läßt das Wilde, das Vormenschliche nicht mehr zu; in ihm erscheint nun — der menschliche und also Mensch gewordene Gott selbst, der in der ägyptischen Mythologie noch Thier ist." Man vgl. insbesondere noch Nägelsbach, die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens, 93 ff.

§. 52. Als die dritte und letzte Abart des Monotheismus erzeigt sich endlich der Pantheismus. Wenn Schleiermacher noch Bedenken trug, zu entscheiden, ob der Pantheismus überhaupt als eine besondere Religionsform aufzustellen sein möchte, und zu verstehen gab, daß der Name wohl mehr nur als ein Schimpf- und Neckname eingeschlichen sein könnte *): so hat man seit jener Zeit, es mit dem Pantheismus strenger zu nehmen, gelernt. Der Pantheismus beruht nämlich auf einer außerordentlich verkümmerten Gewissensaktion. Von dem Deismus wie von dem Polytheismus dadurch verschieden, daß er Gott weder als den ewigen Grund in die jenseitige Ferne, noch als das absolute Leben in die besonderen diesseitigen Kräfte oder Erscheinungen der Welt setzt, könnte er zunächst als eine nicht unberechtigte Reaktion gegen die Irrthümer jener beiden Religionsformen erscheinen. Gott kann von seinem Standpunkte aus weder ein jenseitiges noch ein diesseitiges Einzelwesen sein, wogegen er mit Recht geltend macht, daß der richtige Begriff von der Absolutheit Gottes eine Individualisirung nicht zulasse. Kann das Gewissen bei der Vorstellung, daß das Absolute ein Einzelwesen sei, sich nun aber nicht beruhigen, so muß dasselbe mithin — in der Art schließt er dann weiter — das Ganze, es muß das alles Einzelne in sich zusammenfassende Universum sein. Allein mit diesem Schlusse geht er weder auf Gott als den ewigen von der Welt unterschiedenen Grund zurück, noch faßt er ihn als das von dem Menschen unterschiedene, jedoch auf persönliche Gemeinschaft mit dem Menschengeiste angelegte absolute Leben, wie er denn zu einer wirklichen Unterscheidung Gottes von der Welt überhaupt nicht gelangt. Dagegen setzt er Gott allerdings als den absoluten Zweck der Welt: und das ist das thatsächliche religiöse Moment im Pantheismus. Wird nun aber Gott, ohne zugleich als absoluter persönlicher Grund und absolutes persönliches Leben des Menschen und der Welt vorgestellt zu werden, lediglich als absoluter Weltzweck gesetzt: so kann das nichts Anderes heißen, als die Welt ist absoluter Selbstzweck, oder es gehört zu dem Wesen der Welt, absolut, d. h. göttlich, zu sein. Der Pantheismus promulgirt die Göttlichkeit der Welt.

Der Pantheismus.

*) Der christl. Glaube, §. 8, Zusatz 2.

Allerdings wäre es eine Unbilligkeit, dem Pantheismus auf seinen höheren Entwicklungsstufen vorzuwerfen, daß er die Welt ohne Weiteres in allen ihren vereinzelten endlichen Daseins- und Erscheinungsformen für absolut oder göttlich erkläre. Nicht die Welt in ihrer empirischen Wirklichkeit, sondern die Welt in ihrer idealen Zweckmäßigkeit, nicht das zeitliche Sein der Weltdinge, sondern das unendliche Werden der Weltideen, oder die Weltordnung in ihrer geschichtlichen Bewegung, erscheint dem Pantheismus auf der Stufe seiner höheren speculativen Ausbildung als göttlich, während die zeitlichen Welterscheinungen nur Momente repräsentiren, an welchen das Göttliche und Ewige sich offenbart, so zu sagen zu sich selbst kommt und sich seiner, wie z. B. in der Geschichte der Menschheit, selbst bewußt wird, um sich als ein Zeitliches immer wieder selbst aufzuheben und in immer höheren Selbstverwirklichungen neu zu setzen. Aber wie vergeistigt wir uns diesen fortlaufenden Selbstgebärungsproceß der Welt denken mögen, so bleibt er doch in einem Punkte auch in seinen vollendetsten Manifestationen immer noch zurück: er kommt über die Gleichsetzung Gottes und der Welt, d. h. der Idee oder des immanenten Zweckes und der unendlichen Reihe der Erscheinungen, schließlich nicht hinaus. Darum können wir auch sagen: wo keine positive Unterscheidung zwischen Gott und der Welt, da ist immer Pantheismus, und wo auch nur der Anfang einer positiven Unterscheidung zwischen Gott und der Welt, da ist nicht mehr Pantheismus. Wo Pantheismus, da ist noch kein Bewußtsein von einem selbstbewußten persönlichen Leben des absoluten Geistes, wo dagegen auch nur ein Anfang des letzteren, ist auch schon das Ende des Pantheismus. Im Pantheismus ist die Entwicklung der Welt immer zugleich auch eine Entwicklung Gottes.*)

---

*) Richtig Romang, System der natürlichen Religionslehre, 157: „Wenn wirklich als ernstliche Lehre feststehen soll, daß das Eine Unendliche in dem vielen Endlichen ganz heraustrete, außerhalb der Totalität dieses Letzteren aber nirgends und gar nichts sei, und noch weniger das Endliche etwas außerhalb des Unendlichen oder Göttlichen, so ist zwar wohl ein Unterschied zwischen jedem auch noch so bedeutenden Theile des Alls und diesem oder dem Einen selbst, aber doch wirklich kein realer Unterschied zwischen der vollständigen Realität der Dinge und dem Einen oder Göttlichen, welches eben nur die Vereinheit des Vielen sein würde.“ Vgl. noch Fischer, die Idee der Gottheit, und Sengler, über das Wesen

Was die geschichtliche Entstehung des Pantheismus betrifft: so ist derselbe nicht unrichtig aus den polytheistischen Religionssystemen abgeleitet worden, wiewohl es irrig wäre, ihn als eine besondere Art des Polytheismus aufzufassen.*) Er ist die logische Negation des Polytheismus, und doch zugleich dessen reale, d. h. religionsgeschichtlich vollkommenste, Verwirklichung, da er in Einem setzt, was der Polytheismus in Vielen. Die pantheistische Weltanschauung entsteht daher immer zu einer Zeit, wo die Vorstellung von dem Absoluten als einer Reihe von sinnlich-endlichen Einzelnheiten in einem weltgeschichtlichen Auflösungsprocesse sich befindet, zunächst also auf dem specifisch polytheistischen, dann aber auf einem jeden Religionsgebiete, innerhalb dessen das Göttliche als an Endlichem haftend vorgestellt und die Gewissensfunktion in den Naturdienst oder Weltgenuß gefangen gegeben wird.**) Er ist ein letzter verzweifelter Versuch, die innerhalb der polytheistischen Anschauungen für die Dauer unerträglichen Widersprüche auf die Einheit eines Princips zurückzuführen. Die ideale Menschlichkeit, welche der Polytheismus in diesseitigen, aber individuell vollendeten, Gestalten als göttlich verehrt, verwandelt der speculative Pantheismus in den Begriff der idealen endlich-unendlichen Menschheit, gewissermaßen in den Menschheitsgenius, welchem er als dem „menschgewordenen Gott, dem zur Endlichkeit entäußerten unendlichen, und seiner Unendlichkeit sich erinnernden endlichen Geist" göttliche Huldigung darbringt.***)

Das Gewissen ist auf diesem Punkte das ethisch neutralisirte geworden; es flieht jetzt nicht mehr vor Gott, es ist auch nicht mehr gebunden an das, was es Gott nennt; es hat seine ethischen Funktionen überhaupt eingestellt. Während es in seiner normalen Thätig-

---

und die Bedeutung der speculativen Theologie und Philosophie, 188 ff. J. Müller wirft (die christliche Lehre von der Sünde II, 157) dem Pantheismus mit vollem Rechte vor, daß er nur vermittelst einer Apotheose der Welt reelle Bestimmungen in Gott möglich finde.

*) Lange, Phil. Dogmatik, 307.

**) Man vgl. bei Nägelsbach, a. a. O., den lehrreichen achten Abschnitt über die Auflösung des alten griechischen Volksglaubens, 427 f.

***) D. F. Strauß, das Leben Jesu II, 735 (1. Aufl.).

keit alle Bezogenheiten des Selbstbewußtseins, welche nicht durch das Gottesbewußtsein bedingt sind, verwirft und auf den gottwidrig gewordenen Menschengeist eine wiederherstellende Wirkung äußert: so ist das Bedürfniß nach einer solchen Wiederherstellung auf dem Standpunkte des Pantheismus gar nicht mehr vorhanden. Die Welt als göttliche, d. h. die als absoluter Selbstzweck gesetzte Welt, erfüllt in jedem Momente ihrer Erscheinung auch einen Theil des ihr immanenten Zweckes. Innerhalb der pantheistischen Ethik giebt es nur noch ein Sein, aber nicht mehr ein Sollen.*) Hat die Welt ihren Zweck als einen göttlichen schon vollkommen in sich: dann ist auch die vollkommene Selbstverwirklichung desselben durch die Welt nicht nur möglich, sondern eben göttlich. Dann aber bedarf die Welt auch keines ihr von Gott kommenden Heiles. Das Werden der Welt aus der ihr immanenten Gesetzgebung ist an sich das Heil der Welt, und die beste Naturgeschichte der Menschheit ist auch die beste Dogmatik.**)

Zusatz. Wenn von Einigen der Dualismus neben den drei vorhin beschriebenen Religionsformen noch als eine vierte geltend gemacht werden will, so ist dagegen zu erinnern, daß derselbe, so weit er religionsgeschichtlich nachweislich ist, nur als eine untergeordnete Form des Polytheismus betrachtet werden kann. Eigentlich liegt es in dem Wesen der Religion, daß der Mensch sich des Göttlichen immer nur als eines guten Princips bewußt wird. Wenn aber das Göttliche an den Kräften und Erscheinungen der Welt haftend gedacht wird: dann manifestirt es sich allerdings thatsächlich bald in wohlthuend fördernder, bald in wehthuend schäd-

*) Die Mangelhaftigkeit des Schleiermacherschen Religionsbegriffes zeigt sich daher nirgends deutlicher als in Schl.'s Ethik, wenn er diese als Erkenntniß des Wesens der Vernunft, d. h. als Welterkenntniß, beschreibt und den Begriff des Sollens davon ausschließt. Es ist unrichtig, wenn Schleiermacher meint, daß das Sollen ein Nichtsein beschreibe. Es beschreibt ein als Zweck gesetztes, noch nicht wirklich gewordenes Sein. Mit demselben Grundmangel hängt es zusammen, wenn das physische Wissen ohne Weiteres als Correlat des Ethischen gesetzt wird (Entwurf eines Systems der Sittenlehre, sämmtl. Werke III, 5, 38 f.).

**) Einen niedrigeren Rang scheint dieser Naturgeschichte der Menschheit Hegel anzuweisen, wenn er sie als bloße „Erinnerung und Schädelstätte des absoluten Geistes" bezeichnet, Phänomenologie des Geistes, 765.

licher Wirkung. Und so liegt denn auch die Versuchung nahe, in das Absolute selbst den Gegensatz des Guten und des Uebels hineinzutragen, die Götter in gute und in böse, nützliche und schädliche einzutheilen. Am Trübsten tritt dieser Dualismus in der ägyptischen, am Reinsten in der zoroastrischen Religion hervor. Spuren davon finden sich übrigens auch innerhalb des griechischen Polytheismus in der Unterscheidung der ober- und unterweltlichen Götterfamilie.*)

Dreizehntes Lehrstück.

Der dogmatische Gewissensbeweis.

Herzogs Realencyclopädie, der Artikel Gewissen. — Reuter, Abhandlungen zur system. Theologie, 1855.

Kein Lehrsatz kann in dem ausführenden Theile der christlichen Dogmatik Aufnahme finden, welcher sich nicht zurückführen läßt auf eine Aussage des Gewissens. Ist die hervorbringende Gewissensfunktion des Darstellers krankhaft gehemmt oder getrübt: so ist das Eindringen theils mystischer, moralistischer, rationalistischer, orthodoxistischer, hierarchistischer und individualistischer Verirrungen, theils deistischer, polytheistischer und pantheistischer Verkehrtheiten in der Darstellung unvermeidlich.

Das Princip des Gewissensbeweises.

§. 53. Es ist die erste und unerläßlichste Anforderung an jeden Lehrsatz der christlichen Dogmatik, d. h. an jeden Satz, der etwas über die Wahrheit des christlichen Heils lehren will, daß er einen religiösen Inhalt habe und mithin einem wirklichen Ge-

---

*) Vgl. Nägelsbach über die ὕπατοι und χθόνιοι a. a. O., 125 f.

wissensakte seine Entstehung verdanke. Ein Lehrsatz, welcher dieser Anforderung zu genügen nicht im Stande ist, hat, wie unser Lehrsatz es ausspricht, jeden Anspruch darauf, in der christlichen Dogmatik Aufnahme zu finden, verwirkt. Insofern hat Schleiermacher den vollkommen richtigen Weg gezeigt, wenn er — freilich von seinem Religionsbegriffe ausgehend — alle dogmatischen Lehrsätze auf thatsächliche Zustände des religiösen Gefühls zurückführte. Auf unserm Standpunkte betrachten wir jeden Lehrsatz, der nicht eine Gewissensthätigkeit als seine ursprünglichste Quelle nachzuweisen vermag, als ein Erzeugniß der Scholastik, und diese muß mit unerbittlicher Strenge aus der christlichen Dogmatik ausgeschieden werden.*) Dabei versteht es sich natürlich von selbst, daß nicht etwa blos das Gewissen des Darstellers, sondern der christlichen Gesammtheit, und nicht blos das der gegenwärtig lebenden, sondern der Christen aller Zeiten hierbei maßgebend sein muß. Irgend einmal muß aber, was in der Dogmatik gegenwärtig als Wahrheit des Heils gelehrt wird, in einem Gewissen unmittelbar eine religiöse und sittliche Thatsache gewesen, irgend einmal muß es wie ein höherer Lichtstrahl in dem Innern eines Menschengeistes aufgegangen sein und denselben der Gemeinschaft Gottes näher gebracht haben, als er ihr bisher war.**)

Für den angegebenen Zweck bedarf es nun aber vor Allem einer genauern Untersuchung darüber, wodurch ein Lehrsatz sich als eine Aussage des Gewissens erweist? Insofern im Allgemeinen feststeht, daß jede Gewissensthätigkeit ein Verhältniß des Menschen zu Gott ausdrückt, und daß in einer jeden das Selbstbewußt-

---

*) Wir erinnern hier an das Wort von Cartesius, Principia philos. 1, 8: Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare.

**) Täuschen wir uns nicht, so scheint auch Martensen, wiewohl mit gewohnter Unbestimmtheit, etwas Aehnliches haben sagen zu wollen (chr. Dogmatik, §. 32): „Nur in dem religiösen Sinnesverhältniß entspringt die Idee, und die Anschauung erbleicht, wenn sie vom Grunde des Gemüths sich trennt, wie das Licht in den Lampen der thörichten Jungfrauen, das ausgieng wegen Mangel an Oel.“

sein immer auf Gott bezogen ist: so sind schon an und für sich zwei Arten von Lehrsätzen aus der christlichen Dogmatik ausgeschlossen: erstens solche, welche lediglich ein Verhältniß des Menschen zu sich selbst oder der Welt, und zweitens solche, welche lediglich ein Verhältniß Gottes zu sich selbst ausdrücken. Ueber diese beiden Verhältnisse ist ein religiöses und also ein dogmatisches Wissen nicht möglich; denn es giebt davon im Gewissen keine religiöse Erfahrung. Die Untersuchung, wie sich der Mensch zu sich und zu der Welt verhalte, ist ein Gegenstand für die philosophische Anthropologie und Physiologie, diejenige, wie sich Gott zu sich verhalte, für die speculative Theologie und Metaphysik. Um nun aber darüber sichere Aufschlüsse zu gewinnen, ob ein Lehrsatz, welcher ein Verhältniß des Menschen zu Gott aussagt, einen thatsächlich religiösen Ursprung habe, dafür giebt es ein untrügliches Probemittel. Es muß nämlich in Beziehung auf denselben die Möglichkeit vorhanden sein, ihn eben so, wie er aus dem Gewissen hervorgegangen, auch wieder in das Gewissen zurückzuübersetzen. Ein Lehrsatz, der nicht fähig ist, eine religiöse und sittliche Wirkung hervorzubringen, dem fehlt es an einer religiösen und sittlichen Ursache, und er verdient daher keine Stelle in der christlichen Dogmatik. Wird hiegegen eingewandt, daß eine solche Wirkung nicht nur von dem Inhalte des Satzes, sondern auch von der Empfänglichkeit der ihn Aufnehmenden abhängig sei, so ist darauf zu erwiedern, daß eine völlige Unempfänglichkeit wohl bei einzelnen Individuen, niemals aber bei der ganzen Gemeinschaft vorausgesetzt werden darf, und daß mithin, wenn ein Lehrsatz ohne religiöse und sittliche Wirkung auf die Gemeinschaft selbst geblieben ist und noch immer bleibt, dessen Unstatthaftigkeit in der Dogmatik damit ausreichend constatirt ist.*)

---

*) Wenn neuere Dogmatiker, von dem Bedürfnisse ausgehend, eine anthropologisch-subjective Basis für die Dogmatik zu gewinnen, den „rechtfertigenden Glauben" als die Norm bezeichnet haben, auf welche alle dogmatischen Lehrsätze angesehen werden müßten: so muß dem unbefangenen Auge die Unzulänglichkeit eines solchen Maßstabes leicht einleuchten. Der „rechtfertigende Glaube" bildet nicht einen Bestandtheil des Selbstbewußtseins an sich, sondern des Selbstbewußtseins, wie es bereits bezogen ist

Die ungesunde oder falsche Darstellung im Lichte des Gewissensbeweises.

§. 54. Damit jedoch, daß ein dogmatischer Lehrsatz nach seiner Entstehung auf eine unmittelbare Gewissensaction zurückgeführt werden kann, ist seine Gültigkeit *erst im Grundsatze* gesichert. In Wirklichkeit kann die Thätigkeit des Gewissens, wie wir gesehen haben, gehemmt oder verdunkelt sein, und je nachdem nun der Darsteller eine mehr oder weniger normale Gewissensthätigkeit zum Maßstabe für die Lehrbildung nimmt, wird auch seine Darstellung einen gesunderen oder krankhafteren Charakter an sich tragen. Wir versuchen in den nachfolgenden Paragraphen in Betreff der verschiedenen Arten von ungesunder oder falscher dogmatischer Darstellung, welche in einer anormalen religiösen Thätigkeit ihren Grund haben, einen Ueberblick zu geben.

Die mystisch-theosophische Darstellungsform.

§. 55. Wenn nämlich der Darsteller einseitig bei der Beschreibung ursprünglicher religiöser Vorgänge verweilt und das unmittelbare Leben Gottes im Menschengeiste zum vorzugsweisen Gegenstande seiner Darstellung macht: so erhält die Dogmatik eine *mystische* oder *theosophische* Färbung. Je mehr der ethische Faktor, das Bewußtsein des Geistes von seiner sittlichen Unzulänglichkeit im Verhältnisse zu Gott, in der Darstellung bis zum Verschwinden zurücktritt, desto fehlerhafter wird die Darstellung nach dieser Richtung hin werden. Gewiß hat das mystische Element in jeder Dogmatik seine gute Berechtigung. Es muß stets die Hauptaufgabe des Dogmatikers bleiben, auf die *religiösen Grundthatsachen* des Selbstbewußtseins zurückzugehen, und in das persönliche Gottesleben im Menschengeiste mit reproductiver Hingebung

---

auf die Person Jesu Christi. Wird aber eine *christologische* Voraussetzung an die Spitze der Dogmatik gestellt: so wird als *ursprünglich angenommen*, was erst auf dem Wege der geschichtlichen Vermittelung entsteht, und die dogmatische Darstellung wird nothwendig sophistisch. Darum müssen wir von vorn herein eine Dogmatik für verfehlt in ihrer Anlage halten, die an *jedes* Dogma den specifisch christologischen Maßstab anlegt, oder — mit andern Worten — keinem Lehrsatze die Aufnahme in der Dogmatik gestattet, der nicht aus einem sogenannten „christologischen Princip" *hervorgeht*. Das gegen *Thomasius* (Christi Person und Werk, I, §. 2) und gegen *Liebner* (die christl. Dogmatik aus dem christologischen Princip 1, 1, 14 f.).

sich immer aufs Neue wieder zu versenken. Denn je mehr er Gott in seinem eigenen innern Leben erfährt, desto mehr versteht er ihn auch in dem Leben der Gemeinschaft. Nur hat er, wenn ihm reiche individuelle religiöse Lebenserfahrungen zur Hand sind, gerade dann auch am Meisten vor der Versuchung sich zu hüten, singuläre Heilsthatsachen an die Stelle der allgemeinen zu setzen, und der Gemeinschaft gegenüber unverständlich und abstrus zu werden. Dennoch aber ist es im Allgemeinen ein dringendes Erforderniß für die Dogmatik, aus den inneren Erlebnissen kräftiger und tiefer religiöser Individualitäten und Specialitäten neue Erkenntnisse zu schöpfen und die abgenutzten und ausgeleerten herkömmlichen Formeln durch frische und volle Begriffe zu ersetzen.*)

Die moralisirende Darstellungsform.

§. 56. Wählt der Dogmatiker dagegen die Beschreibung unmittelbarer ethischer Vorgänge zu seinem fast ausschließlichen Gegenstande und verweilt er mit überwiegender Vorliebe bei den sittlichen Wiederherstellungsbestrebungen des Geistes unter Zurückstellung der religiösen Grundthatsachen, so wird die Darstellung unvermeidlich in den Fehler des Moralisirens verfallen. Unstreitig nimmt das ethische Element in der Dogmatik, schon in Folge der von uns aufgezeigten Synthese mit dem religiösen Faktor, eine hochwichtige Stelle ein, und das Bedürfniß, die Heilsthatsachen als solche, von welchen die sittliche Entwicklung der Menschheit unzertrennlich ist, aufzufassen, wird immer tiefer und allgemeiner gefühlt. Wenn aber das sittliche Thun des Menschen von dessen religiöser Kraft abgelöst und zu einem blos menschlich subjektiven Streben wird, so hört es damit auf eine Erscheinung und Wirkung des göttlichen Heils zu sein; es wird dann ein Sollen, welchem das Können nicht mehr entspricht. Jede von einem einseitig moralisirenden Standpunkte dargestellte Dogmatik macht daher immer einen gleich unbefriedigenden Eindruck,

---

*) Wir erinnern an das treffende Wort Rothe's, theol. Ethik I, V: „Die Grundbegriffe, mit denen dermalen in der Dogmatik gearbeitet wird von Seiten der verschiedenen Schulen, scheinen in der That abgenutzt zu sein ... Ohne die Entdeckung einiger erklecklicher neuer Grundbegriffe werden wir mit aller Geschäftigkeit schwerlich wissenschaftlich aus der Stelle kommen.“

mag der Darsteller entweder von der Voraussetzung ausgehen, daß die sittliche Wiederherstellung des Menschen durch dessen eigene Thätigkeit möglich sei, oder mag er von vorn herein an jedem Erfolge der sittlichen Anstrengungen verzweifeln.

Die orthodoxistische Darstellungsform.

§. 57. Einen orthodoxistischen Charakter wird die Dogmatik in dem Falle erhalten, wenn der Darsteller, anstatt seine Lehrsätze auf unmittelbare religiöse und sittliche Thatsachen des Selbstbewußtseins zurückzuführen und sodann ihren Inhalt nochmals in sich selbst zu erleben, in der Ueberzeugung, daß die herkömmliche Lehrform das allein richtige und fertige Bild der Heilswahrheit enthalte, sein dogmatisches Lehrgebäude aus den bereits formulirten Begriffen der dogmatischen Ueberlieferung errichtet. Will eine solche Darstellung mehr als ein zur Gedächtnißübung oder zur Examenvorbereitung dienliches Compendium, in welchem es darauf ankommt, die hergebrachten Formeln präcis kennen zu lernen, sein: so maßt sie sich eine ihr nicht zukommende Bedeutung an. Jedenfalls ist ein von einem originell theosophirenden oder moralisirenden Standpunkte aus geschriebenes Lehrbuch bei Weitem vorzüglicher und für den wissenschaftlichen Ausbau der Dogmatik um Vieles förderlicher, als ein solches erneuertes Breittreten eines längst gebahnten Weges. Wenn der Dogmatiker sich darauf beschränkt, ohne persönliche Verinnerlichung des als dogmatische Wahrheit Vorgetragenen, bereits Gesagtes, wenn auch hin und wieder logisch begründeter und ästhetisch geschmackvoller als früher, noch einmal zu sagen, so hat er eigentlich blos wiederholt und aufgefrischt, was Andere vor ihm geschaffen und hervorgebracht hatten, und es zeigt sich daher auch in der Regel, daß nur unproduktive religiöse Richtungen und dürftige theologische Köpfe an solchen Repristinationen eigentlich Gefallen finden.

Die rationalistische Darstellungsform.

§. 58. Dagegen setzt sich der Dogmatiker dem gerechten Vorwurfe des Rationalisirens aus, wenn er in seiner Darstellung die geschichtliche Lehrüberlieferung mit unbilliger Geringschätzung behandelt, und mit der kritischen Auflösung anstatt mit der positiven Weiterbildung des kirchlichen Systems sich vorzugsweise beschäftigt. Zwar liegt dem Dogmatiker, wie wir wissen, die

Verpflichtung ob, mit gewissenhaftem Ernste seine reinigende Hand an die Lehrüberlieferung zu legen und solche Lehrgebilde, welche in der hergebrachten Form an sich unwahr oder im Verlaufe der Zeit unverständlich geworden sind, zu beseitigen. Allein er darf hierbei nicht vergessen, daß seine Darstellung nur ein Moment in der großen gemeinsamen lehrbildenden Gesammtthätigkeit ist, und daß am Allerwenigsten sein blos individueller Bildungsstandpunkt bei der Beurtheilung und Zusammenfassung des Gesammtergebnisses der bisherigen dogmatischen Arbeit den Ausschlag geben darf.

Die hierarchistische Darstellungsform.

§. 59. Von einem hierarchistischen Standpunkte geht die Dogmatik dann aus, wenn der Darsteller nur solchen Lehrsätzen Aufnahme in das System zu verstatten wagt, bei welchen er der amtlichen Zustimmung oder persönlichen Billigung von Seite der leitenden Behörden der Gemeinschaft gewiß ist. Die Dogmatik sinkt in diesem Falle zu einer bloßen Beschreibung der von der herrschenden Kirchengewalt nicht verbotenen Lehrmeinungen herab, und man kann natürlich dann aus derselben nicht lernen, was heilsgeschichtlich wahr, sondern lediglich, was kirchenregimentlich erlaubt ist. Uebrigens ist nicht zu läugnen, daß dieser Standpunkt allen denjenigen, welchen der Trieb zum eigenen Nachdenken fehlt und welche von der Furcht, bei eigener Forscherthätigkeit in Zweifelsucht zu gerathen, gepeinigt sind, außerordentliche Vortheile bietet. Nur daher können wir uns auch die ununterbrochene Geltüng desselben in der römisch-katholischen Kirche und die stets erneuerten Versuche, ihn auch in der protestantischen zur Herrschaft zu bringen, erklären. Insofern verdient auch derselbe vor dem orthodoxistischen den Vorzug, als er die Möglichkeit einer Lehrweiterbildung nicht unbedingt ausschließt, sondern blos von der Zustimmung und Billigung der autorisirten, in der Regel freilich jeder Lehrentwicklung abgeneigten, Kirchengewalt abhängig macht.*)

---

*) Es ist beachtenswerth, wie auf der Basis hierarchistischer Ausgangspunkte sich die römisch-katholische forma juramenti professionis fidei und die lutherische formula concordiae begegnen. Die erstere sagt: Omnia a Sacris

Die individualistische Darstellungsform.

§. 60. Eine einseitig individualistische Beschaffenheit wird die Dogmatik dann erhalten, wenn der Darsteller auf das, was rechtsgültigen Bestand in der religiösen Gemeinschaft hat und zur anerkannten Sitte derselben gehört, keine Rücksicht nimmt. Jede Darstellung muß, wenn sie originell und lebendig sein will, zwar auch einen beziehungsweise individuellen Charakter an sich tragen, d. h. der Darsteller darf sich durch das, was gemeingesetzlich oder gebräuchlich ist, nicht für unbedingt gebunden halten, und selbst das, was er aus der Ueberlieferung in seine Darstellung aufnimmt, muß sein geistiges Eigenthum und deßhalb in Gedanken und Ausdruck eine persönliche Wahrheit geworden sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß er gegen das, was in der Gemeinschaft allgemeine Gültigkeit hat, zu einer systematischen, alle Prüfung verschmähenden, Opposition berechtigt, oder seine Subjectivität zum Centrum der Darstellung zu machen befugt sei. Nur nach ernstester und sorgfältigster Erwägung, wo Gewissen und Gottes Wort es erheischen, darf er von demjenigen abweichen, was von der Gemeinschaft als die ihr religiöses und sittliches Bewußtsein bis jetzt am Angemessensten aussprechende öffentliche Lehr- und Lebensform anerkannt worden ist.

Deistische, polytheistische und pantheistische Elemente in der Darstellungsform.

§. 61. Noch haben wir endlich diejenigen falschen Darstellungen zu berücksichtigen, welche in Folge wirklicher Gewissensverdunkelung zu Stande kommen. Eine consequent durchgeführte deistische, polytheistische oder pantheistische Dogmatik kann es auf dem Gebiete des Christenthums natürlich nicht geben; dagegen können vereinzelte Elemente jener falschen Religionsformen bei starker Trübung des Gewissens im Darsteller allerdings leicht Eingang in die

---

Canonibus et Oecumenicis Conciliis ac praecipue a Sacrosancta Tridentina Synoda tradita, definita et declarata, indubitanter recipio atque profiteor, simulque contraria omnia atque Haereses quascumque ab Ecclesia damnatas et rejectas et anathematizatas ego pariter damno, rejicio et anathematizo. Die letztere sagt in ihrem Vorworte: Quare etiam nos ne latum quidem unguem vel a rebus ipsis vel a phrasibus, quae in illa habentur, discedere, sed juvante nos Domini spiritu summa concordia constanter in pio hoc consensu perseveraturos esse decrevimus, controversias omnes ad hanc veram normam et declarationem purioris doctrinae examinaturi.

Darstellung finden. Wird Gott in der Dogmatik als ein jenseitiges Einzelwesen aufgefaßt und seine unmittelbare Einwirkung auf die Welt recht schwach vorgestellt: so ist darin ein deistisches Bestreben, Gott nicht in gegenwärtiger Lebendigkeit vorzustellen, unverkennbar, und es ist beachtenswerth, wie gerade in dieser Beziehung nicht nur der Rationalismus, sondern ebenso sehr der Orthodoxismus Anwandlungen von deistischer Abschwächung der göttlichen Einwirkung auf die Welt zeigt. Sollte man dagegen vermuthen, daß um so weniger Gefahr für die christliche Dogmatik vorhanden sei, polytheistischen Irrthümern Eingang zu verstatten: so belehrt uns die Erfahrung, daß gerade diese immer ziemlich nahe gelegen hat. Ist es doch nur ein gutmüthiger Wahn der Dogmatiker, daß es so leicht sei, bei der Darstellung der Trinitätslehre den Tritheismus zu vermeiden; vielmehr liegt eben in diesem Punkte eins der schwierigsten Probleme unter der Hülle überlieferter dogmatischer Verworrenheit verborgen. Wenn wir überdieß noch in der Dogmatik zu allen Zeiten ein Bemühen hervortreten sehen, das ewige Geistleben Gottes mit der sinnlichen Erscheinung elementarischer Substanzen auf nothwendige Weise zu verknüpfen, und das göttliche Wesen dem irdischen Stoffe möglichst nahe zu bringen: so ist ein zeitenweises Durchschlagen polytheistischer Neigungen auch nach dieser Richtung ganz unverkennbar. Zum Pantheismus zeigt der Darsteller in dem Falle sicherlich Hinneigung, wenn er nicht im Stande ist, die Unterscheidung zwischen Gott und der Welt mit klarem Bewußtsein und in scharfen Kategorieen durchzuführen. Je weniger er die Welt als ein in sich selbst noch Mangelhaftes und Unvollkommenes setzt, und je mehr er dagegen von der Annahme ausgeht, daß sie ihren höchsten Zweck aus der Fülle ihres eigenen Wesens zu erreichen vermöge: desto näher steht er unstreitig der pantheistischen Verirrung.

Alle diese Abwege sind nur dadurch vermeidlich, daß der Dogmatiker sein Gewissen vor Störungen seiner Thätigkeit und vor Verdunkelung durch die Einwirkung des Weltsinnes möglichst bewahrt. Je schwächer oder getrübter in ihm die religiösen Verrichtungen vor sich gehen, desto weniger wird ihm auch daran gelegen sein, jeden von ihm aufgestellten Lehrsatz darauf anzusehen, ob er wirklich ein vollständiger und klarer Ausdruck des thatsächlichen

religiösen Lebens sei? Je mehr sein Geist von weltlichen und selbstsüchtigen, d. h. irreligiösen, Motiven und Interessen beherrscht ist, desto weniger wird er der Wahrheit ausschließlich und mit ungetheiltem Herzen dienen, desto eher wird er den Irrthum weiter schleppen helfen, welchen die christliche Gemeinschaft seit Jahrhunderten neben der stets wachsenden Summe von Wahrheitserkenntnissen in ebenfalls steigender Progression fortwährend aufhäuft.

Zweites Hauptstück.

Von der Offenbarung.

Vierzehntes Lehrstück.

Das Wesen der Offenbarung.

G. F. Bockshammer, Offenbarung und Theologie, 1822. — Sartorius, die Religion außerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, 1822. — *C. L. Nitzsch, de discrimine revelationis imperatoriae et didacticae, prolusiones academicae, 1830. (Aus früherer Zeit von demselben: de revelatione externa eademque publica, 1808.) — C. F. Fritzsche, de revelationis notione biblica, 1828. — *Rothe, zur Dogmatik, zweiter Artikel (Stud. und Kritiken, 1858, 1)*).

Die göttliche Offenbarung ist ihrem Wesen nach eine derartige persönliche Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an den menschlichen, vermöge welcher Gott demselben das Heil innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung auf unmittelbare Weise darbietet. Das Organ, vermittelst dessen der menschliche Geist die göttliche Heilsdarbietung aneignet, ist das durch den göttlichen Geist normirte und auf der

*) Wir erhalten diese geistvolle Abhandlung leider erst in dem Augenblicke, in welchem dieser Bogen unter die Presse geht.

Höhe des religiössittlichen Gemeinschaftsbewußtseins befindliche Gewissen. Der menschlich angeeignete Offenbarungsinhalt ist jedoch nicht die Offenbarung selbst, sondern Offenbarungskunde, in welcher, als einer durch Vernunftthätigkeit bewirkten, nicht blos der göttlich vollkommene, sondern auch der menschlich unvollkommene Faktor mitgesetzt ist. Die Offenbarungskunde hat nothwendig einen geschichtlichen Charakter.

Religion und Offenbarung.

§. 62. Unser Lehrsatz befindet sich mit dem herkömmlichen Begriffe der Offenbarung hinsichtlich zweier Punkte in ziemlicher sachlicher Uebereinstimmung: erstens darin, daß die Offenbarung als eine unmittelbare Selbstmittheilung des persönlichen Gottes an den Menschengeist aufgefaßt, und zweitens darin, daß sie von der religiösen Thätigkeit als solcher bestimmt unterschieden wird. Hingegen weicht er von der herkömmlichen Beschreibung darin ab, daß in ihm zwischen der Offenbarung als göttlicher Darbietung und als menschlicher Aneignung, d. h. daß zwischen dem durch die menschliche Vernunftthätigkeit aus der göttlichen Selbstdarbietung angeeigneten Erkenntnißinhalte und der göttlichen mittheilenden Thätigkeit selbst genau unterschieden wird. Diese Unterscheidung ist nun auch durchaus geboten. Denn während die göttliche Selbstmittheilung in ihrer Art nothwendigerweise nicht anders als eine vollkommene sein kann, so ist die menschliche Aneignung dagegen in ihrer Art eben so nothwendig immer eine unvollkommene.*)

*) Wir geben hier eine Anzahl älterer Beschreibungen des Offenbarungsbegriffes. Calov, systema I, 269: Revelationis vox accipitur vel sensu formali pro actu patefactionis divinae, vel objectivo pro eo, quod divinitus revelatum est. — Quenstedt, systema 1, 32: Vox revelationis notat formaliter ipsum actum revelationis; hoc modo accepta sumitur vel late pro quacunque rerum occultarum manifestatione a Deo perfecta, vel stricte pro revelatione illa peculiari et gratiose in verbo facta. — Heidanus, corpus theol. 1, 8: Deus solus idoneus est de se testis, qui quod sibi gratum est docere nos possit et cui nihil gratum esse potest nisi a se profectum est et naturae suae conveniens. Quod quale sit, nemo novit nisi ipse. At id quomodo nobis innotescet, nisi nobis ab ipso patefiat et reveletur? — Coccejus, summa theol., I, 6: Revelatione

Was nun zuerst die beiden übereinstimmenden Punkte betrifft, so vermißt man allerdings an der herkömmlichen Darstellung die erforderliche Klarheit und Bestimmtheit, und dieselben bedürfen daher der genaueren Entwicklung. Der mangelhafte Religionsbegriff der älteren Dogmatiker hatte zunächst unvermeidlich zur Folge, daß auch das Verhältniß der Religion zur Offenbarung mangelhaft aufgefaßt wurde. Indem sie von der — wissenschaftlich nicht näher begründeten — Annahme ausgingen, daß die Religion eine menschliche, die Offenbarung eine göttliche Thätigkeit sei, hatten sie zwar im Wesentlichen nicht Unrecht, allein es war diese Annahme auch wieder nicht völlig zutreffend. Zutreffend ist darin der Umstand, daß die Religion zu ihrem Ausgangspunkte immer das menschliche Selbstbewußtsein hat, und daß also in ihr das Subjekt der Mensch ist, während die Offenbarung dagegen zu ihrem Ausgangspunkte die göttliche Selbstmittheilung hat, und also in ihr das Subjekt Gott ist. Allein die Offenbarung ist eben so wenig eine ausschließlich göttliche, als die Religion eine ausschließlich menschliche Thätigkeit. Wie in der letztern das menschlische Selbstbewußtsein nothwendig auf das Gottesbewußtsein, so ist in der erstern die göttliche Selbstmittheilung nothwendig auf das menschliche Selbstbewußtsein bezogen, und der Unterschied zwischen beiden Thätigkeiten besteht darin, daß in jener Gott für den Menschen, in dieser der Mensch für Gott das Objekt ist.

Die mangelhafte Beschreibung des Religionsbegriffes bei den älteren Dogmatikern manifestirt sich hier aber auch noch in einer anderen Beziehung. Dieselben haben nämlich die Frage gänzlich dahingestellt gelassen, ob nicht auch bei der religiösen Funktion eine Art von göttlicher Selbstmittheilung und in Folge dieser ein der selbstoffenbarenden Thätigkeit Gottes wenigstens analoges göttliches Einwirken in Beziehung auf den Menschen stattfinde? Und doch ist diese Frage zur präcisen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Religion und Offenbarung von entschiedenem Gewichte. Es ist nun aller-

---

omnino opus fuit, non tantum ut homo excitaretur ad animadversionem facturarum Dei, ut in illis conspiceret invisibilia Dei atque ita palparet Deum et inveniret, sed multo magis, ut disceret quid valeat, esse Deum et in hac perfectione cognosceret illam aeternam, quae propius ad Deum appellat, posse esse Deum peccatoris.

dings richtig, daß schon vermittelst der einfachen religiösen Funktion Gott sich unmittelbar selbst mittheilt; denn wie wäre ein Gottesbewußtsein innerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins möglich, wenn Gott nicht mit seinem Geiste in dem menschlichen Geiste thatsächlich sein wollte? Allein der Modus der göttlichen Selbstmittheilung ist in der offenbarenden Thätigkeit Gottes entschieden ein anderer als in der religiösen, was denn auch in unserem Lehrsatze ausgedrückt ist, wenn er die göttliche Offenbarung als eine solche Selbstmittheilung des göttlichen Geistes beschreibt, vermöge welcher Gott dem Menschen das Heil innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung auf unmittelbare Weise darbietet.

Betrachten wir diese Verschiedenheit nun noch näher. Die religiöse Funktion ist dem menschlichen Personleben als solchem eigenthümlich; sie ist eine angeborne. Der Mensch ist religiös an sich, schon darum, weil er Mensch ist. Gott theilt innerhalb der religiösen Funktion allerdings sich selbst, d. h. sein absolut ewiges und heiliges Wesen als solches, dem menschlichen Bewußtsein mit, so daß der Mensch in Folge dessen sich bewußt wird, an dem ewigen, heiligen Wesen Gottes die Wahrheit und Vollkommenheit seines eigenen Wesens zu haben. Das Eigenthümliche in der religiösen Funktion ist also ein Bewußtsein des menschlichen Geistes, daß er als solcher Theil an Gott, und in der Gemeinschaft mit dem göttlichen die Bürgschaft für die Wahrheit seines eigenen Wesens besitzt. Dagegen theilt Gott auf dem Wege der Offenbarung nicht nur sein Wesen, wie es als solches, sondern sein Leben mit, wie es innerhalb der heilsgeschichtlichen Bewegung und Entwicklung ein geschichtlich wiederherstellendes ist. Das Heil ist eine geschichtliche Veranstaltung Gottes, durch welche nicht blos der Mensch an sich, sondern die Menschheit in ihrer Totalität aus dem gottwidrigen Zustande in den gottgemäßen zurückversetzt wird. Daher bezieht sich auch das Heil niemals auf die einzelnen Individuen als solche, sondern immer auf die Gesammtheit der Gemeinschaft. Demzufolge ist die offenbarende Selbstmittheilung Gottes von der religiösen insbesondere dadurch unterschieden, daß sie einen menschheitlichen, während die letztere nur einen rein menschlichen, Charakter an sich trägt. Darum bedarf auch der religiöse Mensch an sich nicht einer Offenbarung Gottes. Dagegen gehört

es zum Wesen der Offenbarung, daß, was dem Einzelnen an Heilsbewußtsein mitgetheilt wird, immer für die Gemeinschaft, d. h. zur Förderung der heilsgeschichtlichen Entwickelung, verwendet wird. Eben deshalb weil die zur Wiederherstellung der Menschheit verordnete göttliche Heilsveranstaltung nicht als eine auf einmal und in plötzlich geoffenbarter fertiger Weise dargeboten wird, so versteht es sich auch von selbst, daß die göttliche Selbstoffenbarung innerhalb ihres geschichtlichen Entwickelungsganges allmälig einen immer reicheren Inhalt aufzeigen muß, bis die Fülle des Heils durch dieselbe der Menschheit vollkommen mitgetheilt sein wird.

Unser Lehrsatz hebt hierbei noch mit Nachdruck hervor, daß die offenbarende Selbstmittheilung Gottes immer auf unmittelbare Weise stattfinde. Diese Behauptung ist gegen eine bei den älteren Dogmatikern übliche Unterscheidung gerichtet, wornach es ebenso wohl mittelbare als unmittelbare, ja in der Regel lediglich mittelbare Gottesoffenbarung geben soll.*) Schließt doch die letztere Vorstellung an sich schon einen unauflöslichen Widerspruch in sich! Ist nämlich die Offenbarung göttliche Selbstmittheilung, so kann es auch kein anderes Subjekt der offenbarenden Thätigkeit als Gott selbst geben; in der mittelbaren Thätigkeit dagegen ist immer der Mensch das eigentlich thätige, d. h. vermittelnde, Subjekt. Unter „mittelbarer" Offenbarung kann daher eigentlich auch nichts Anderes verstanden werden als der von dem menschlichen Geiste erkenntnißmäßig angeeignete Offenbarungsinhalt.

§. 63. Aus unserer bisherigen Erörterung ergibt sich nun aber, daß die offenbarende göttliche Thätigkeit, als Mittheilung oder Darbietung an den menschlichen Geist, von Seite des letzteren eine aneignende voraussetzt. Das Organ, durch welches dieselbe stattfindet, ist nach unserem Lehrsatze das Gewissen, und es ist

Die Offenbarungsträger.

---

*) Hollaz, exam. theol., 62: Revelatio divina — multis vicibus multisque modis facta est. Alia enim facta est mediate, interveniente ministerio angelorum et hominum; alia immediate, absque interventu aliarum personarum. Zu den Offenbarungsarten wird gerechnet: 1) alloquium vocis articulatae in aere super ordinem naturae efformatae; 2) somnium; 3) ἐκστασις; 4) Urim et Thummim; 5) internus afflatus; 6) illustrissima revelatio per filium Dei.

dies eine Thatsache, welche um so weniger eines Beweises bedarf, als wir schon früher gezeigt haben, daß im Gewissen allein Gott in unmittelbare Beziehung zum menschlichen Geiste tritt. Allein unstreitig ist nicht jedes Gewissen einer Offenbarung fähig. Zwei Bedingungen sind unerläßlich, um das Gewissen zu einem geeigneten Offenbarungsorgane zu machen. Erstens bedarf es hiezu einer möglichst normalen Beschaffenheit der Gewissensfunktion. Keines Menschen Gewissen ist zwar gänzlich so, wie es sein sollte. Aber so viel wenigstens ist bei jedem Offenbarungsträger Erforderniß, daß die Gewissensthätigkeit desselben weder krankhaft unterbrochen, noch in verkehrter Weise verwirrt und verdunkelt sei. Allein es bedarf auch noch einer weiteren Bedingung. Ein annähernd normaler Zustand der Gewissensfunktion genügt zur Aufnahmefähigkeit der göttlichen Offenbarung darum noch nicht, weil auch der vollkommen religiöse Mensch dadurch, daß er mit dem Wesen Gottes in inniger Gemeinschaft steht, noch nicht tüchtig wird, das geschichtliche Leben Gottes zu verstehen. Zu einem solchen Verständnisse gehört vielmehr persönliche heilsgeschichtliche Erfahrung, ein vorangegangenes höheres Maß von Heilserkenntniß, und dies um so mehr, als es im Wesen jeder Offenbarungsmittheilung liegt, daß, wer sie empfängt, Träger eines neuen, bis jetzt noch nicht da gewesenen, heilsgeschichtlichen Bewußtseins wird.*)

Soll nun das neue ein wirkliches Bewußtsein, ein dem Offenbarungsträger persönlich vermittelter Fortschritt seiner Heilserfahrung sein, so ist unerläßlich, daß er vor dem Empfange der Offenbarung auf der Höhe der heilsgeschichtlichen Erkenntniß und des heilsgeschichtlichen Lebens seiner Zeit muß gestanden haben. Ohne diese Vorbedingung wäre die Offenbarung ein mechanischer Aufguß eines unver-

*) Den schroffsten Gegensatz zu dieser Ansicht bildet Calov, wenn er (Isagoge. ad. s. th., 8) sagt: Revelatio pertinet ad ministrantes actiones, non ad sanctificantes, cum obtigerit etiam illis, qui non fuerunt e Sanctorum communione, ex. caus. Bileamo, Sauli et Caiphae. Mit Recht bemerkt Semler (Abh. von freier Untersuchung des Kan. II, 113): „Eine seltsame Art von Propheten, welche bei solchen donis supernaturalibus doch übrigens natürliche und gottlose Leute bleiben!“

standenen Inhaltes in ein bewußt- und willenloses Gefäß. Demzufolge sind nur mit außergewöhnlich religiöser Klarheit und Kraft, wir möchten sagen, mit religiöser Virtuosität ausgestattete Persönlichkeiten zu Offenbarungsträgern geeignet. Und aus demselben Grunde sind Träger der Offenbarung so selten. Nur unter dem günstigen Zusammentreffen zweier seltener Eigenschaften: erstens einer ungewöhnlichen Kräftigkeit der Gewissensfunktion, und zweitens einer außerordentlich hochgesteigerten heilsgeschichtlichen Intelligenz, sind sie möglich.

Offenbarungsakt und Offenbarungskunde.

§. 64. Aber auch so, wie kräftig wir uns in einem Träger der Offenbarung die bei der Aneignung derselben mitwirkende Gewissensfunktion vollzogen, und wie sehr wir uns ihn selbst auf der Höhe der heilsgeschichtlichen Zeitentwickelung stehend denken, bleibt doch immer noch die Thatsache zurück, daß die aneignende Thätigkeit eine menschliche und als solche keine unbedingt vollkommene ist. An diesem Punkte hat denn auch die ältere Theologie das Ihrige gethan, um der Offenbarung das Prädicat der Vollkommenheit zu retten. Sie hat zu diesem Zwecke die Offenbarung als einen durchaus übernatürlichen Vorgang aufzufassen gesucht*), und es wird sich daher zunächst nun fragen, ob diese Auffassung zuläßig, und ob sie in der Sache selbst von entscheidendem Gewicht sei?

Da ist denn freilich der Gegensatz von Natur und Uebernatur schon an sich selbst nicht so recht an der Stelle. Von einer Offenbarung durch Vermittlung der Natur, d. h. sinnlicher Na-

*) Hollaz beschreibt a. a. O. die Offenbarung (sensu latiori) als rerum quarumvis, etiam quae ductu luminis naturae cognosci possunt, manifestatio a Deo modo supernaturali facta. Twesten Vorlesungen 1, 323 sagt: „Aber eben in dieser Hinsicht kommt sehr viel darauf an, daß die Offenbarung sich darstelle als ein Werk nicht menschlicher Kräfte, sondern als ein Werk Gottes am Menschen, wodurch er diesen Kräften eine andere Richtung giebt, oder daß die Offenbarung etwas Uebernatürliches sei.“ Unbestimmter ist die Definition von Lange (Phil. Dogm., 385): „Offenbarung — eine bestimmte Einwirkung Gottes auf den Menschen in seinem religiösen Wohlverhalten,“ nnd von Schelling (Sämmtl. Werke 1, 2, 160): „Offenbarung ist Manifestation des wahren Gottes als solchen“.

turerscheinungen, kann überhaupt auf unserem Standpunkte nicht die Rede sein. Auf dem Gebiete der Offenbarung kann es sich nur um den Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen, nicht um den zwischen übernatürlichen und natürlichen Dingen handeln. Zutreffender wäre daher bie Frage so gestellt: ob die Offenbarung sich als einen durchaus übermenschlichen Akt auffassen lasse? Aber eben damit läßt sich auch das Ungeschickte einer solchen Frage nicht mehr länger verbergen. Die offenbarende Thätigkeit Gottes ist freilich ihrem Ausgangspunkte nach ebensosehr eine übernatürliche als übermenschliche, weil sie ebensowenig aus dem diesseitigen Naturzusammenhange als aus dem menschlichen Geistwesen erklärt werden kann. *) Gott als der offenbarende offenbart immer nur sich selbst als die ewige persönliche Fülle des Heils; er offenbart also immer etwas, was an sich absoluter Geist, was noch niemals und in keiner Weise da gewesen, was in sich selbst einzigartig ist. In einer jeden offenbarenden Thätigkeit Gottes tritt unzweifelhaft ein absolut Neues zu Tage. Allein ihrer Mittheilungsform nach kann die Offenbarung schon darum nicht mehr einen durchaus übermenschlichen Charakter an sich tragen, weil sie, an das Gewissen des Menschen gebunden, nur unter Mitwirkung desselben in das Heilsleben der Menschheit aufgenommen werden kann. Obwohl Gott sie mittheilt, so wird sie dennoch durch die menschliche Aneignung nothwendig selbst menschlich, und in dem menschlichen Gefäße muß sie unvermeidlich a ch eine menschliche Gestalt annehmen. Als absoluter göttlicher Mittheilungsakt ist sie also übermenschlich; so wie der Mensch aber den göttlichen Akt in seine eigene Thätigkeit aufnimmt und ihn dort in ein zeitgeschichtliches Faktum verwandelt, so ist derselbe auch in die Bedingungen des menschlichen Personlebens eingegangen. Freilich hört nun in dem Augenblicke, in welchem die offenbarende Thätigkeit in das menschliche Bewußtsein eingeht, dieselbe auch auf, Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein; sie wird dann menschliche Kunde von der Offenbarung.

---

*) Insofern sagt Twesten a. a. O. ganz richtig, daß die Offenbarung „aus dem natürlichen Nexus endlicher Ursachen und Wirkungen nicht zu erklären sei."

Daß die Offenbarungskunde von dem Offenbarungsakte in der älteren Dogmatik nicht unterschieden wird, das ist sicherlich ein beklagenswerther Mangel. Dieser Vermischung zweier durchaus verschiedener Begriffe hat sich übrigens nicht nur die orthodoxistische, sondern in gleicher Weise auch die rationalisirende Richtung schuldig gemacht.*) Und was dem Rationalismus noch insbesondere zum Vorwurfe gereicht ist, daß er die Begriffe Vernunft und Offenbarung in verwirrender Weise identificirt und den Offenbarungsakt selbst zu einer blos menschlichen Thätigkeit herabgesetzt hat.**) Der Rationalismus hat die Vernunft auch als innere Offenbarung bezeichnet. Will man, wie dies geschehen ist, innere und äußere Offenbarung unterscheiden, obwohl diese Unterscheidung ihre sehr mißliche Seite hat, so könnte doch höchstens nur die unmittelbare religiöse Thätigkeit des Gewissens, nimmermehr aber die blos mittelbare der Vernunft so heißen. ***)

Der Versuchung, den Offenbarungsakt als einen blos menschlichen aufzufassen, hat freilich auch Schleiermacher nicht widerstehen können, indem er die Offenbarung zwar als einen ursprünglichen Vorgang, aber zugleich auch „jedes in der Seele aufgehende Urbild," sei es nun zu einer That oder zu einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußeren früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist, †) als Offen-

*) Wir erinnern nur an den Titel der Löfflerischen Abhandlung (im zweiten Theile der „kleinen Schriften"): „Welche Offenbarung Gottes an uns ist die unmittelbare, die durch unsere Natur und die Welt, oder die durch andere Menschen und ihre Schriften?" Noch unbestimmter ist die Beschreibung, welche de Wette (in der zweiten Ausgabe seiner Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche, 53) von der Offenbarung gab: „Die Idee der Offenbarung ist die Ahnung der göttlichen Weltregierung in der Entwickelungsgeschichte der Religion."

**) Wegscheider, Institutiones theol. chr. dogm. ed. 8, §. 12, 59: En intimam atque sempiternam Christianismi cum Rationalismo conjunctionem et convenientiam!

***) S. 1. Hauptst., 7. Lehrstück, §. 21.

†) Der christliche Glaube, §. 10, Zusatz. Insbesondere ist an der Schleiermacherschen Definition der Offenbarung noch zu tadeln, daß der Begriff derselben auch auf das Gebiet des Polytheismus ausgedehnt wird. Verwandt mit dem Schleiermacherschen Offenbarungsbegriffe ist derjenige Weiße's (Phil. Dogm. 1, 107), Offenbarung sei das Ursprüngliche, aus einem schöpferischen Quell neu im Bewußtsein des Menschen Erzeugte u. s. w. Was ist dies für ein schöpferischer Quell?

barung auffaßte. An keiner Stelle hat jedoch Schleiermacher die Mangelhaftigkeit seines Religionsbegriffes deutlicher ins Licht gestellt als gerade an dieser. Nur unter der Mitwirkung eines Religionsbegriffes von wesentlich ästhetischem Gehalte war es möglich, jedes in der Seele aufgehende Urbild für eine göttliche Offenbarung zu halten, also auch das Urbild des Künstlers, des Staatsmannes, des Naturforschers, des Kriegers. An welchem Orte soll nun aber eigentlich ein solches Urbild seinen Ursprung genommen haben? Schleiermacher hat von seinem Religionsbegriffe aus hierauf keine andere Antwort als: in der Seele des Menschen. Wir sagen: in der persönlichen Selbstmittheilung des absoluten Geistes. Und eine solche gibt es von Seite Gottes nur an das Gewissen, durch welches allein der absolute Geist persönlich mit dem menschlichen verkehrt.

Verhältniß des göttlichen zum menschlichen Faktor in der Offenbarung.

§. 65. Indem wir somit alle Versuche, den Offenbarungsakt als eine rein menschliche Thätigkeit zu begreifen, entschieden zurückweisen müssen, halten wir um so mehr an unserem Satze fest, welcher die Offenbarungskunde von dem Offenbarungsakte unterscheidet und bemerkt, daß in jener, als einer durch Vernunftthätigkeit bewirkten, nicht nur der göttlich vollkommene, sondern auch der menschlich unvollkommene Faktor gesetzt sei. Damit ist denn auch die Bedeutungslosigkeit des Versuches, die Offenbarung als rein „übernatürliche" oder „übermenschliche" vor jeder Bemängelung sicher zu stellen, schon hinlänglich angedeutet. Es ist zu bedauern, daß sonst hochverdiente Dogmatiker durch die Verknüpfung ihres Systemes mit dem Schleiermacher'schen Religionsbegriffe an der Anerkennung jener Unterscheidung gehindert worden sind. Während Schleiermacher selbst in richtigem Takte es vermied, die offenbarende Thätigkeit als eine Wirkung auf den Menschen als erkennendes Wesen zu beschreiben, hat dagegen Twesten sich diese Beschreibung angeeignet. Allein gerade von der Voraussetzung aus, daß das Gefühl der Ort der Religion sei, ist sie unvollziehbar. Zugleich ist einleuchtend, daß, wenn das Gefühl oder Gemüth das religiöse Organ wäre, dann nothwendig auch die offenbarende Thätigkeit Gottes auf das Gefühls- oder Gemüthsleben bezogen sein müßte *).

---

*) Man vgl. hierüber Schleiermacher a. a. O., Twesten a. a. O., 330, Nitzsch, §. 23, Martensen, §. 12. Folgerichtiger dagegen ist Sack (Apo-

Allerdings findet eine Einwirkung des Offenbarungsaktes auf alle Organe der menschlichen Persönlichkeit statt; allein, mit Ausnahme des Gewissens, wirkt Gottes offenbarende Thätigkeit auf dieselben nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ein. So weit daher die göttliche offenbarende Thätigkeit mit der erkennenden des Menschen in Berührung tritt, ist es stets das Gewissen, welches die eine mit der anderen vermittelt. Die, die Offenbarungsthatsachen erkennende, Thätigkeit ist dann nur eine Wirkung des mit dem göttlichen Offenbarungsinhalte erfüllten oder von ihm erleuchteten Gewissens. Im Grunde verhält es sich mit dem Uebergange der offenbarenden und mit demjenigen der religiösen Thätigkeit in das menschliche Erkennen auf ähnliche Weise. Was Gott selbst auf dem Wege seiner Offenbarung einzelnen hochempfänglichen und heilsbewußten Persönlichkeiten aus der Fülle seines Heiles Neues thatsächlich mittheilt, das pflanzt sich durch Gewissensimpuls in Lehre, Cultus und Verfassung der Gemeinschaft fort und spiegelt sich in diesen Thätigkeiten als ein freilich noch incongruentes Abbild der göttlichen, in das Gewissen der Menschen niedergelegten, heilsgeschichtlichen Urthatsachen.

Wie Vieles aber würde nun deutlicher werden und sich schärfer begrenzen, wenn es gelänge, mit der von uns gemachten Unterscheidung durchzudringen! Wenn der Rationalismus bestritten hat, daß Gott Lehrerkenntnisse, Cultusordnungen und Verfassungseinrichtungen geoffenbart habe: so ist er sicherlich damit in seinem guten Rechte. Die Annahme, daß Gott selbst das in uns religiös begreifende und Lehrbegriffe bildende, das cultusstiftende und Verfassungen organisirende Subjekt sei: steht mit dem Wesen der religiösen Funktion im innersten Widerspruche. Jenes ist und bleibt immer der Mensch; nicht der Mensch, wie er ohne Weiteres ist, sondern der religiös bestimmte, durch das Gewissen in der Totalität aller seiner persönlichen Lebensbethätigungen angeregte und geleitete Mensch. Sobald die religiöse Erfahrung und die Potenzirung derselben, die Substanz des göttlichen Offenbarungslebens, aus dem

logetik, II., 3), wenn er die Offenbarung als das durch göttliche Thätigkeit bewirkte Persönlichwerden Gottes in der Seele besonders Berufener, oder auch als die durch Gottes herablassende Thätigkeit bewirkte Erhebung des Gemüths in eine Welt, in welcher er erscheint, beschreibt.

unmittelbaren Bewußtsein des Geistes, in welchem Gott noch persönlich gegenwärtig ist, in die Vermittelungen der erkennenden, wollenden, empfindenden Thätigkeit übergeht, so ist der Mensch innerhalb dieser ausschließlich wirksam, und zwar der durch den göttlichen Akt religiös und sittlich angeregte und gehobene Mensch. Diejenigen Theologen dagegen, welche die offenbarende Thätigkeit Gottes unmittelbar auf die erkennende des Menschen wirken lassen, können der Annahme nicht ausweichen, daß auch die theologischen Begriffe und Lehrsätze, auch die kirchlichen Cultusgebräuche und Verfassungsformen ein unmittelbares Werk Gottes seien. Suchen sie dieser Folgerung dennoch, entweder durch verrätherisches Stillschweigen oder mit zweideutiger Ausdrucksweise, aus dem Wege zu gehen, so legen sie damit nur ihr unfolgerichtiges Denken in einem Punkte an den Tag, über welchen zur sicheren Entscheidung zu gelangen mehr als je die dogmatische Aufgabe unserer Zeit erfordert *).

Solcher Unbestimmtheit gegenüber behaupten wir im Anschlusse an unseren Lehrsatz um so bestimmter, daß die Offenbarung, d. h. die offenbarende Thätigkeit Gottes, außer welcher letzteren keine Offenbarung, sondern nur Offenbarungskunde möglich ist, auf die Gewissenssphäre beschränkt ist, und daß es jenseits der Grenze, die für die Gewissensthätigkeit besteht, Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes nicht mehr giebt und nicht mehr geben kann. Offenbarung giebt's nun einmal nur da, wo Gott selbst persönlich offenbar wird, d. h. ein ewiges Heilsleben thatsächlich mittheilt; und es ist eine Herabwürdigung Gottes auch das Offenbarung zu nennen, was nicht mehr lediglich durch göttliche, sondern vorzugsweise durch menschliche Thätigkeit zu Stande gebracht wird. Wo das erkennende Denken des Menschen anfängt, da hat das offenbarende Mittheilen Gottes ein Ende. Denn selbst in dem Falle, wenn durch

---

*) Martensen a. a. O., §. 12 sagt: „Offenbarung sei eine Geschichte in der Geschichte, eine heilige Geschichte, in welcher Gott sich als Gott offenbare, wo Gottes Wort so in das menschliche Wort sich lege, daß letzteres das reine Organ für das erstere sei, und wo Gottes That so in des Menschen That sich lege, daß letztere vollkommen durchsichtig werde für die erstere u. s. w." — Was soll das heißen? Sind das wissenschaftliche Begriffe??

absolut normale Geisteseinwirkung die Vernunftthätigkeit von allen gottwidrigen Denkmöglichkeiten gereinigt wäre, bliebe ja immer noch die Aufdieweltbezogenheit und Naturbegrenztheit der Denkfunktion als solcher zurück, wodurch dieselbe in sich selbst unfähig ist, die göttlichen Offenbarungsthatsachen in einem durchaus reinen und wahren, d. h. congruenten, geistigen Abbilde zurückzustrahlen.

Revelation und Manifestation.

§. 66. In dem Sinne, in welchem die ältere Dogmatik die Möglichkeit einer absolut vollkommenen Offenbarung statuirte, ist dieselbe mithin nicht vorhanden. Von der Offenbarung „im Worte" versteht sich das nach dem Bisherigen von selbst, da das Reden (Schreiben) nichts Anderes als der entsprechende Ausdruck für das erkennende Denken ist. Was aber vom Worte gilt, muß in noch höherem Grade von den angeblichen Offenbarungsformen der Theophanie, Vision, Traumerscheinung u. s. w. gelten, welche die ältere Theologie ganz mißverständlich für noch unmittelbarere Selbstmittheilungen Gottes als die Offenbarung durch das Wort hielt. Die unmittelbarste und darum vollkommenste Art der Offenbarung ist immer die persönliche Einwirkung des göttlichen auf den menschlichen Geist*), und da die zusammenhängende Rede die entsprechendste Mittheilungsform des Geistes nach der Erkenntnißseite hin ist, so ist sie auch die geeignetste für die Offenbarungskunde. Wenn dagegen die ältere Dogmatik auch noch auf Offenbarungen durch Engel, ja durch Naturgegenstände, wie der brennende D rnbusch, die Wolken- und Feuersäule u. s. w.**), sich beruft: so ist die Anwendung des Begriffes Offenbarung auf solche Vorgänge geradezu unzulässig. Hier ist vielmehr die Unterscheidung zwischen göttlicher Manifestation und Offenbarung anzuwenden. Ein Engel kann niemals Gott offenbaren, sondern nur Kunde in Betreff einer ihm von Gott mitgetheilten Offenbarung überbringen. Welche Heilsthatsache aber ein bloßes Naturding wie eine Licht- oder Wolkenerscheinung u. s. w. offenbaren könnte,

*) Richtig bemerkt Martensen, chr. Dogmatik, §. 12: „Da Offenbarung Mittheilung des Geistes an den Geist ist — kann nur der Geist selber das vollkommene Mittel der Offenbarung sein."

**) Hollaz (examen, 62) stellt unter diesen Offenbarungsformen voran das alloquium vocis articulatae in aere super ordinem naturae efformatae, wozu er auch die revel. ex nube densa et igne fumante rechnet.

das ist ganz und gar nicht einzusehen. Nur für den Fall, daß die Möglichkeit realer sinnlicher Kundgebungen von Seite Gottes behauptet werden wollte, hätte die Voraussetzung einen gewissen Sinn, daß Gott auf dem bezeichneten Wege uns auch sein ewiges persönliches Heilsleben mittheilen könnte. Da wir nun aber Gott als den absoluten Geist erkannt haben, so müssen wir von unserem Standpunkte aus jede, die Selbstoffenbarung Gottes in den Wechsel der sinnlichen Erscheinungen herabziehende, Vorstellung für eine gottwidrige und den reinen Gottesbegriff zerstörende erklären. Gott müßte unter solchen Umständen für uns zu einem Geschöpfe, zum Mindesten nach dem Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffes" zu einem Geschöpfe seiner selbst werden, und ein Gott, der sich selbst erschafft, der könnte folgerichtig sich selbst auch wieder vernichten *). Wo daher sinnliche Gotteserscheinungen erzählt werden, da kann das, was erscheint, nicht wirklich Gott, und wo Gott sich wirklich kundthut, da kann er unsern Sinnen nicht zugänglich sein: das ist ein unumstößlicher Kanon.

Aus diesem Grunde gehören denn auch alle sogenannten Theophanieen in das Gebiet der Gottesmanifestationen innerhalb der geschöpflichen Welt. Von einer „Offenbarung Gottes durch die Weltschöpfung" zu reden, ist schon an und für sich begriffswidrig. Gott kann sich weder der Welt, noch in der Welt als solcher offenbaren, weil es dieser ebensosehr an jedem die Offenbarung aneignenden als mittheilenden Organe fehlt. Auch der berichtigenden Ansicht können wir nicht zustimmen, welche die Schöpfung als „allgemeinste Basis der Offenbarung" auffaßt und von ihr als der universalen „die durch das bestimmte Wort Gottes im Gemüth des Menschen gesetzte besondere" unterscheidet **). Die Stelle Röm. 1, 19 f. hätte niemals in dem Sinne

*) Man vgl. Kritik des Gottesbegriffes, 81 und insbesondere die neueste Schrift von demselben Verfasser „Gott und seine Schöpfung", 80, wo sich Sätze finden wie folgender: „Die in der makrokosmischen Natur überall ins Unermeßliche ausgebreitete Materie ist zu Einem Körper verbunden und gestaltet, und dieser Eine Körper kann nur Gottes Körper sein."

**) Lange, phil. Dogmatik, 392. Anders Ebrard, welcher (christl. Dogmatik, 1, §. 11) mit den älteren Dogmatikern die manifestatio Gottes in der Schöpfung richtig von der revelatio unterscheidet.

ausgelegt werden sollen, daß in ihr eine Offenbarung durch die Schöpfung gelehrt werden wollte *). Die irdische Schöpfung ist ein Werk, nicht aber eine Offenbarung Gottes, und zwar ein Werk, welches dem Wesen Gottes in keiner Hinsicht adäquat, welches nicht ewig, sondern vergänglich, welches nicht Geist, sondern Natur, und daher zur wahren und entsprechenden Darstellung Gottes nicht nur nicht ausreichend, sondern an den Inhalt einer Heilsthatsache gar nicht hinanreichend ist. Wollen wir es auch nicht gerade als ungehörig bezeichnen, wenn Martensen, mehr dichterisch als wissenschaftlich, Gott durch die Natur zu dem geschaffenen Geiste sprechen läßt: so ist doch immerhin die Sprache der Schöpfung nicht die eigentliche und wahre Mundart, in welcher Gott uns seinen Willen eröffnet und sein heiliges Wesen und Leben aufschließt. In der Schöpfung theilt Gott überhaupt nicht sein Wesen, sondern nur sein Wirken mit, und zwar vermittelst eines Mediums, von welchem er sein Wesen aufs Bestimmteste unterscheidet. Für uns aber ist außerdem noch die große Gefahr vorhanden, daß wenn wir auf die sogenannte Sprache der Schöpfung hören, um Gottes Offenbarungen daraus kennen zu lernen, das Medium auf uns einen mächtigeren Reiz ausübe, als derjenige, welcher vermittelst desselben sich manifestirt **). Aus der bloßen Betrachtung und Erforschung der Weltschöpfung kann daher niemals eigentliche Offenbarungskunde entstehen, wie

---

*) Die Schrift unterscheidet genau die Begriffe *ἀποκαλύπτειν* und *φανεροῦν*. Mit dem ersteren Ausdruck wird immer das Setzen oder Mittheilen eines Neuen durch den göttlichen Geist angedeutet. Man vgl. Röm. 2, 5. *ἀποκαλύψις δικαιοκρισίας* von dem Setzen der jetzt noch nicht gesetzten letzten göttlichen Gerichtsentscheidung, Röm. 16, 25 *ἀποκαλύψις μυστηρίου* von dem Neugesetztwordensein des in Christo erschienenen Heilsgeheimnisses, Gal. 1, 12 *ἀποκαλύψις Ιησοῦ Χριστοῦ* und Eph. 3, 3, 2. Cor. 12, 1 *ἀποκαλύψεις κυρίου*, in welchen Stellen es sich immer um das Neusetzen eines vorher noch nicht dagewesenen göttlichen Heilsinhaltes handelt. Instructiv ist in dieser Beziehung auch noch Matth. 11, 25: *ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις*. Dagegen bedeutet *φανεροῦν*, Röm. 1, 20, das Manifestiren der geschaffenen Welt für die Vernunfterkenntniß, *τοῖς ποιήμασιν νοούμενα* .... wodurch *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ*, was von Gott durch die Vernunftthätigkeit gewußt werden kann, denkend erkannt wird.

**) S. Martensen a. a. O., §. 12.

denn auch — so hoch wir mit Recht die Ergebnisse der Naturforschung stellen — noch niemals ein Naturforscher in dieser seiner Eigenschaft Offenbarungsträger geworden ist; und diejenigen, welche behaupten, daß die Natur für sie Offenbarungsquelle sei, beweisen damit nur, daß sie sich noch nicht einmal die Elementarbegriffe der Lehre von der Offenbarung angeeignet haben.

Mit dieser unserer Behauptung steht die vorhin angeführte Stelle des Römerbriefes keineswegs im Widerspruche. Der Apostel denkt dort nicht daran beweisen zu wollen, daß die Betrachtung der Weltschöpfung zu Gott führe, oder daß Naturbetrachtung religiös mache. Um die Natur religiös zu betrachten, dazu ist vielmehr zuerst erforderlich, daß man Religion habe, und es ist allerdings richtig, daß, wer religiös ist, auch die Natur religiös betrachtet. In der That setzt nun auch der Apostel die Gewissensthätigkeit, die er erst Röm. 2, 14 ausdrücklich erwähnt, an jener Stelle schon thatsächlich voraus. Was er Röm. 1, 19 f. bezweckt, ist eine Berufung auf die in der Weltgeschichte sich manifestirende göttliche Strafgerechtigkeit. In dieser Beziehung erinnert er an jener Stelle daran, daß die weltrichterliche Majestät Gottes keinem Menschen etwas Unbekanntes sein könne. Diese Majestät, obwohl sie ihrem Wesen nach dem sinnlichen Auge verhüllt ist, kann — meint der Apostel — schon durch bloße Anwendung der Vernunftthätigkeit aus den *weltgeschichtlichen Kundgebungen Gottes erschlossen werden*. An die Heilsoffenbarung denkt der Apostel an jener Stelle mithin gar nicht. Er will den Heiden vorhalten, daß die Offenbarung der göttlichen Strafgerechtigkeit, welche mit der Heilsoffenbarung parallel läuft, im Verhältnisse zu ihnen kein Unrecht sei, und zwar deßhalb, weil seit der Weltschöpfung, d. h. seit es eine Weltgeschichte giebt, der lebendige Gott durch seine natur- und weltgeschichtlichen Kundgebungen sich nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden *als der allmächtige Herr der Welt erwiesen habe*.*)

*) So erklären wir Röm. 1, 19 f., bei welcher Stelle mit großem Unrechte fast insgemein bestritten wird, daß τοῖς ποιήμασιν auf die weltgeschichtlichen Kundgebungen Gottes sich beziehe. Wenn ἀπὸ κτίσεως nicht „an", sondern — wie es sich von selbst versteht — „*seit*" der Schöpfung heißt: so müssen ja auch die Werke Gottes in der Weltgeschichte gemeint sein. Man vgl. den Sprachgebrauch der LXX. zu Kohelet 7, 14.

Der geschichtliche Charakter der Offenbarung.

§. 67. Aus dem Bisherigen ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß wir nur da wirkliche Offenbarungskunde haben, wo ein vom Gewissen wirklich angeeigneter göttlicher Offenbarungsakt lehrhaft mitgetheilt wird. Dadurch wird denn auch der geschichtliche Charakter der Offenbarung, dessen unser Lehrsatz zum Schlusse erwähnt, gesichert. Wie die Offenbarungsakte in zusammenhängender Zeitfolge sich aneinander schließen, so ist auch die Kunde davon allmälig und stufenmäßig unter die Menschheit verbreitet worden. In diesem Punkte tritt denn auch der Unterschied zwischen Religion und Offenbarung am Augenscheinlichsten zu Tage. Die Religion, d. h. die religiöse Thätigkeit als solche, ist selbstverständlich ungeschichtlich; denn sie ist in jedem Menschen und zu allen Zeiten ihrem Wesen nach dieselbe. Hätten die Menschen nur Religion, so gäbe es keine menschheitliche religiöse Entwicklung, keinen lebendigen Fortschritt nach dem Ziele der Heilsvollendung hin. Die Menschheit würde in diesem Falle wesentlich stets auf einer und derselben religiösen Stufe verharren und zugleich auf derselben verkümmern. Daß es überall da, wo die göttlichen Offenbarungsthatsachen keine Aufnahme gefunden haben, in Wirklichkeit sich so verhält, das beweist schon ein Blick auf die religiösen Zustände der polytheistischen Völker, noch mehr aber in das Gemüth jener religiös vereinsamten Individuen, welche dem Reichthume thatsächlicher Selbstmittheilungen des göttlichen Heilslebens in der Geschichte ihr Inneres beharrlich verschließen. Je gewisser die Offenbarung das Princip aller Bewegung und die Quelle aller Entwicklung auf dem Gebiete der Religion ist, um so unbegreiflicher ist die Täuschung so Vieler, welche in der Meinung, selbst Faktoren geistiger und religiöser Bewegung zu sein, gerade jenen Hebel verschmähen, von dem die Bewegung stets erneuerte Anregung empfängt. Die Offenbarung ist der ursprüngliche Mutterschooß immer neuer Thaten Gottes, deren Kunde, durch religiös und intellektuell hochbegabte Persönlichkeiten getragen, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzt und das Leben aus Gott in das Leben der Menschheit hinüberleitet. Eben deßhalb, weil jeder Offenbarungsakt ein geschichtlich Neues, menschheitlich noch niemals Dagewesenes enthält, so muß auch von der Kunde eines solchen jedesmal ein neuer göttlicher Lebensreiz auf die Menschheit ausgeübt werden. Erst von hier aus wird denn auch klar, welch ein tiefgehender Irrthum Lessings es war, wenn er meinte: Offenbarung

gebe dem Menschen nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht ebenfalls gekommen wäre. Worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, kommt, dafür finden die Proben bis auf den heutigen Tag sich im Heidenthum. Dagegen hat er darin Recht, daß er der Offenbarung eine erziehende Wirkung zuschreibt, *) mit der Beschränkung jedoch, daß der Mensch in derselben sich nicht selbst erzieht, sondern von Gott erzogen wird.

Das früher viel erörterte Problem, ob ein Unterschied zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion gemacht werden müsse, verliert auf unserem Standpunkte von selbst nun alle Bedeutung.**) Die Religion an sich ist nicht geoffenbart, sondern der Mensch hat sie als solcher. Noch weniger ist nach unsern Ausführungen das geoffenbart, was man Religionslehre nennt, und was im besten Falle nur eine wahrhafte Darstellung der heilsgeschichtlichen Kunde von der Offenbarung ist. Wo jene Kunde ihren ersten Ursprung genommen habe, läßt auf geschichtlichem Wege sich nicht mehr ausmitteln; aber es ist Grund für die Annahme vorhanden, daß von dem ersten Augenblicke an, in welchem die normale Thätigkeit der Gewissensfunktion im Menschen gestört wurde, auch Gott die Quellen neuer Lebenszuflüsse für die Menschheit eröffnete, centralreligiöse heilskräftige Persönlichkeiten als Heilsträger zu Zeugen seiner großen Thaten machte und zu Herolden berief, von welchen die Kunde des von ihnen geschauten und erfahrenen Gotteslebens unter die Menschheit ausgehen sollte. Von einer solchen uranfänglichen vorgeschichtlichen Offenbarungskunde finden sich auch in denjenigen Religionsformen noch Spuren, welche durch Gewissenstrübung den monotheistischen

*) Erziehung des Menschengeschlechts (Werke, Karlsr. A. Thl 24, 43): „Und so wie es in der Erziehung nicht gleichgültig ist, in welcher Ordnung sie die Kräfte des Menschen entwickelt, wie sie dem Menschen nicht Alles auf einmal beibringen kann, eben so hat auch Gott bei seiner Offenbarung eine gewisse Ordnung, ein gewisses Maß halten müssen."

**) Schon Hollaz unterscheidet von der revelatio specialis et supernaturalis die revelatio generalis sive manifestatio naturalis, qua Deus se patefecit tum per lumen naturae insitum, tum per effecta in regno naturae conspicua (examen, 61).

Wahrheitsgrund verlassen haben. Bei der Annahme dagegen, daß der Polytheismus auf anderem Wege entstanden sei, würden wir ihn überhaupt nicht mehr zu erklären vermögen, wie wir ja auch die Dämmerung nicht zu erklären vermögen ohne das ihr vorangegangene Licht. *)

Zusatz. Die schon öfters aufgeworfene Frage: ob denn auch jetzt noch offenbarende Thätigkeit Gottes möglich sei, wird von den älteren Dogmatikern schon aus dem Grunde insgemein verneint, weil sie die Offenbarungsgeschichte als eine in sich vollendete, für immer abgeschlossene betrachten.**) Jene Frage läßt sich aber keineswegs so kurzweg erledigen. Da nämlich die göttlichen Offenbarungsakte nur die lebendigen Faktoren der heilsgeschichtlichen Entwicklung selbst sind, diese aber geschichtlich noch nicht vollendet ist: so kann die Möglichkeit noch fernerer Selbstoffenbarungen Gottes nicht nur nicht geläugnet werden, sondern es ist umgekehrt nothwendig, daß sich Gott weiter selbst mittheile, damit er endlich Alles in Allen werde. Dagegen ist nach dem Bisherigen als sicher anzunehmen, daß neue Offenbarungsakte auch neue Offenbarungskunde zur Folge haben müßten, und daß, solange es an der letzteren fehlt, wir keine Ursache haben, die ersteren als thatsächlich geschehen vorauszusetzen.

---

*) Wir können daher Schelling (Einl. in die Philos. der Mythologie 1, 2, 156 f.) nicht beistimmen, wenn er nicht zugeben will, daß dem Polytheismus Offenbarung vorangegangen sei, und überhaupt — wie uns scheint ziemlich willkürlich — die Offenbarung erst mit den semitischen Abrahamiden ihren Anfang nehmen läßt. Nur das ist zuzugeben, daß es erst von da an eine sichere Offenbarungskunde giebt.

**) Die schmalkaldischen Artikel (III, 8) erklären diejenigen für Enthusiastae, qui jactitant, se ante Verbum et sine Verbo Spiritum habere. Hollaz a. a. O., 62, qu. 3: Post completum Scripturae canonem nulla datur nova et immediata revelatio divina, quae sit fundamentale principium cognoscendi doctrinam fidei.

Fünfzehntes Lehrstück.

Das Wunder.

*Bonnet, philosophische Untersuchungen der Beweise für das Christenthum u. s. w., übersetzt von Lavater, 1768. — Kleuker, neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums, 4. Bde., 1787 f. — *Sack, christl. Apologetik, 2. A., 1841. — *J. Müller, de miraculorum Jesu Christi natura et necessitate, part. 1, II. — Protestantische Monatsblätter, Jahrgang 1852, mein Aufsatz über das Wunder. — *Nitzsch, theol. Beantwortung der phil. Dogmatik des D. F. Strauß (Stud. und Kritiken, 1843, 1, Art. 3, 2).

Das Wunder ist ein lediglich dem Offenbarungsgebiete angehöriger Vorgang, dessen der menschliche Geist im Gewissen sich bewußt wird. Es ist seinem Wesen nach eine heilsgeschichtliche, schöpferische, aus den endlichen Ursächlichkeiten nicht weiter zu begreifende Einwirkung Gottes auf den endlichen Naturzusammenhang und die diesseitige Weltordnung, durch welche jedoch letztere nicht aufgehoben oder zerstört, sondern vielmehr höher normirt werden. Die Offenbarung ist, jedoch nur in ihrer Einwirkung auf den Natur- und Weltverlauf, das Wunder aller Wunder, und daher jedes Wunder eine Wirkung der Offenbarung.

Das Wunder ein specifisch religiöser Begriff.

§. 68. Der Begriff des Wunders ist in der älteren Theologie dadurch von vorn herein in Verwirrung gebracht worden, daß ihn dieselbe mit einer entschieden dualistischen Natur- und Weltbetrachtung in unauflösliche Verbindung setzte. Indem sie nämlich zwischen einem gesetzmäßigen und einem wunderbaren, d. h. gesetzwidrigen, Natur- und Weltverlaufe strenge unterschied, wurde das Wunder ohne Weiteres als ein mit dem endlichen Naturzusammenhange und der diesseitigen Weltordnung in diametralem

Widerspruche stehender Vorgang aufgefaßt.*) Inwiefern ein solcher wissenschaftlich vorstellbar sei, darüber wurde nicht näher verhandelt. Denkbar machen läßt er sich jedenfalls nur unter der Bedingung, daß Gott jedesmal, wenn er ein Wunder thut, erstens den geordneten gesetzmäßigen Natur- und Weltverlauf beseitigt, zweitens dafür einen außerordentlichen zu dem bestimmten Wunderzwecke, auf solange als derselbe dauert, neu erschafft, und drittens endlich nach Vollendung des Wunderactes den einstweilen beseitigten ordentlichen Natur- und Weltverlauf wieder herstellt. Der Wunderbegriff in dieser Fassung hat insbesondere ein Zwiefaches gegen sich. Erstens trägt er in das göttliche Handeln den Widerspruch, weil er zwei einander entgegengesetzte Wirkungsweisen Gottes auf die Welt in sich schließt, ohne begreiflich zu machen, weshalb das göttliche Wirken einmal sich der Gesetzmäßigkeit, und das andere Mal der Gesetzlosigkeit zur Ausführung seiner Zwecke bedienen muß.**) Zweitens trägt er in den Weltverlauf die Verwirrung, weil er, um das

*) Diese Auffassung vertritt unter den Scholastikern Thomas von Aquino (summa I, 110, 4), wenn er das Wunder definirt als „cum aliqua fiunt praeter ordinem totius naturae creatae.“ „Man vgl. Quenstedt, systema, I., 471, 6: Miracula vere et proprie dicta sunt, quae contra vim rebus naturalibus a Deo inditam cursumque naturalem sive per extraordinariam Dei potentiam efficiuntur, ut cum ferrum natat, aqua in vinum convertitur, mortui suscitantur etc. — Hollaz, examen, 107: Miracula sunt effectus infinitae potentiae divinae, rari et insoliti, supra ordinem totius naturae creatae producti. Facit ea Deus solus. Bemerkenswerth ist auch die Def. von Buddeus: Miracula sunt operationes, quibus naturae leges ad ordinem et conservationem totius hujus universi spectantes revera suspenduntur. Augustinus, der erste, welcher einen förmlichen Wunderbegriff aufstellte und dessen Fußstapfen auch hierin die Scholastiker folgten, sagte noch vorsichtiger als die ebengenannten (de civit. dei, XXI., 8): Portentum ergo fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura. Der kirchlichen Ansicht steht am Schärfsten die naturalistische Cicero's entgegen (de divinatione, II, 28): Quidquid oritur, qualecunque est, causam a natura habeat necesse est, ut etiam, si praeter consuetudinem exstiterit, praeter naturam tamen non possit existere.

**) Diesen Einwurf erhebt schon Spinoza, tractatus theol. polit. VI, 134: Duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam.

Eintreten eines Wunderaktes möglich zu machen, ein vorangegangenes Aufhören und nachheriges Wiederanfangen aller natürlichen Ursachen und endlichen Wirkungen, also eine Unterbrechung im Weltgange, voraussetzen muß, die nicht vorstellbar ist ohne die größte im Natur- und Weltorganismus dadurch hervorgerufene Zerrüttung. Bei der Annahme, daß die durch die Naturgesetze vermittelte Einwirkung Gottes auf die Welt eine Theilung seiner Macht mit den Naturgesetzen sei, wird die Absolutheit Gottes im Verhältnisse zur Welt allerdings beeinträchtigt. Bei der Annahme aber, daß Gott seine naturgesetzlich vermittelte Einwirkung auf die Welt vernichten müsse, um sich der Welt in dem Glanze seiner Absolutheit zu zeigen, bleibt nicht nur unerklärlich, warum das Wirken Gottes in seiner Absolutheit nur die Ausnahme und ein durch die endlichen Causalitäten gebundenes die Regel sein soll, sondern auch, warum Gott weniger absolut sein soll in seinem Verhältnisse zum Gesetze, als in seinem Verhältnisse zur Gesetzlosigkeit.

Der von der älteren Theologie vorgetragene widerspruchsvolle und verworrene Wunderbegriff wäre in der herkömmlichen Art gar nie aufgestellt worden, wenn demselben die Ueberzeugung, welche unser Lehrsatz ausspricht, zu Grunde gelegen hätte, daß nämlich das Wunder ein lediglich dem Offenbarungsgebiete angehöriger Vorgang ist, dessen sich der menschliche Geist im Gewissen bewußt wird. Davon nun, daß Gott das eine Mal naturgesetzlich, das andere Mal naturwidrig, das eine Mal ordnungsgemäß, das andere Mal ordnungslos auf die Welt einwirke, sagt uns unser Gewissen nichts. Vielmehr werden wir uns im Gewissen Gottes immer nur auf eine und dieselbe Weise, d. h. immer nur als des Absoluten, bewußt, und das wahrhaft religiöse Bewußtsein von Gott läßt uns daher die Naturgesetze auch niemals als Hemmungen und Beschränkungen der Manifestationen göttlicher Absolutheit erscheinen. Einem Denken, in welchem die göttliche Ursächlichkeit auf irgend eine Weise durch die Weltursachen beschränkt erscheint, versagt das Gewissen unerbittlich von vorn herein seine Zustimmung.

Damit erledigt sich nun aber sofort die schon öfter erörterte Frage, ob überhaupt Einwirkungen Gottes auf die Welt außerhalb des Naturzusammenhanges denkbar seien? Es

ist die weitverbreitete Meinung herrschend, daß der Naturzusammenhang auch von religiösem Standpunkte aus die ausschließlich einzige Ursächlichkeit sei, als von welcher bedingt das Wirken Gottes innerhalb der Welt vorgestellt werden dürfe. Wäre diese Annahme richtig, so gäbe es keine Wunder im religiösen Sinne des Wortes. Es gäbe dann nur mirabilia, nicht miracula, wohl Vorgänge, in welchen der Naturzusammenhang vorläufig nicht durchgängig wahrnehmbar, aber doch als einzig bedingender Faktor enthalten, welche verwunderlich, aber doch im Grunde nicht wunderbar, welche unserem Erkenntnißvermögen einstweilen noch theilweise verschlossen, in Beziehung auf ihre Causalität aber keineswegs von irgend einer Seite angesehen absolut unbegreiflich wären. *)

---

*) Schon die ältern Dogmatiker unterscheiden nach dem Vorgange der Scholastiker (vgl. Thomas von Aquino summa I, 110, 4), mirabilia und miracula. Die ersteren beschreibt Quenstedt, a. a. O. 472, als miracula apparentia, Satanae prodigiosa opera et mirabiles effectus, vel in re vel in modo, qui hominibus miraculosi apparent, quia per instantaneam applicationem agentium naturalium ad passiva, vel per occultam et subitaneam rerum transpositionem producuntur. — Hollaz, examen, 107: Quamvis enim omnia miracula sint signa et prodigia, non tamen omnia signa et prodigia sunt vera miracula .... Signa et prodigia facta a pseudoprophetis vel sunt praestigiae et delusiones diabolicae, vel reales quidem effectus, sed ope diaboli per causas naturales, modo in natura inusitato dispositas, celerrimeque agitatas. — Allein der spätere Supranaturalismus trug geradezu den Begriff des mirabile auf das miraculum über. Nach Morus epit. theol. chr. sind die Wunder affectiones, quas e cognita nobis serie ordinis naturae explicare non possumus. Schott, epitome th. chr., 28 nennt sie facta, a consuetudine naturae et vitae humanae prorsus aliena, quae admirationem summam excitant fiuntque Deo volente. Reinhard a. a. O., 332, definirt das Wunder als eine mutatio a manifestis naturae legibus abhorrens, cujus a nobis nulla potest e viribus naturalibus ratio reddi! Aehnlich Jerusalem, Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der christl. Religion II, 309. Ein mißlungener Versuch, den Wunderbegriff philosophisch denkbar zu machen, ist auch der von Bonnet: recherches philosophiques sur les preuves du christianisme (übersetzt von Lavater), wornach das Wunder, von Gott zwar prästabilirt, dennoch naturgesetzlich sich verlaufen solle. Vgl. die verwandte Ansicht von Leibnitz: discours préliminaires, §. 3; essais de Theodicée I., 54.

Aber eben aus der letzteren Folgerung ergibt sich, daß solche Wunder — keine Wunder, daß ein solcher Wunderbegriff überhaupt nicht mehr religiös ist. Das Wunder wäre ja in diesem Falle nicht mehr in der heilsgeschichtlichen Thatsache, sondern in dem mangelhaften Denkapparate des erkennenden Subjectes enthalten, es wäre nicht mehr eine Manifestation göttlicher schöpferischer Allmacht, sondern menschlicher Vernunft-Schwäche.

Die Voraussetzung, daß Gottes Ursächlichkeit eine blos vermittelst der Naturursachen und blos innerhalb des Naturzusammenhanges wirkende sei, hat nun auch nachweislich keinen religiösen Ursprung genommen. Dieselbe ruht nicht auf dem Glauben an den persönlichen Gott. Der Wunderglaube erscheint von diesem Standpunkte aus im Grunde doch nur als das Symptom einer niedrigeren Bildungsstufe der Menschheit. Im Lichte der fortschreitenden geistigen Entwicklung — so versichert man ja getrosten Muthes — werde die Nebeldecke des Wunderbaren vor der immer klarer hervortretenden Einsicht in die unauflöslich enge Verknüpfung der Naturgesetze allmälig von selbst zerfließen; jede neue Entdeckung auf dem Gebiete der Thatsachen sei auch zugleich die Enthüllung eines bisher angestaunten Wunders; jeder Forscherblick in die dunkeln Kammern der Natur werde zum Schlüssel, welcher die Mährchenwelt unverstandener Phänomene entzaubere, und die Zeit näher bringe, in welcher nicht nur die miracula, sondern auch die mirabilia zuletzt verschwunden sein werden.

Unstreitig wurzelt das Bedürfniß, alle Erscheinungen der Welt, mithin auch die wunderbaren Einwirkungen Gottes auf die Welt, in so fern sie in ihr zur Erscheinung kommen, durch die Naturgesetze oder die s. g. endlichen Ursächlichkeiten (causae secundae) vermittelt werden zu lassen, ganz anderswo als im Gewissen; es nimmt seine Entstehung in der Vernunft, welche die Welt endlich zu begreifen den Beruf und die ausschließliche Befähigung hat, und einen Begriff von den Erscheinungen der Welt, sie mögen eine Ursache haben welche sie wollen, nur unter der Bedingung sich zu bilden vermag, daß sie die veranlassenden Ursachen in den endlichen Natur- und Weltzusammenhang verlegt.

Das führt uns nun aber auf folgende Lösung des Problemes überhaupt. Im Verhältnisse zu dem Naturzusammenhange und der Weltordnung giebt es eine doppelte Betrachtungsweise: die naturgeschicht-

liche und die heilsgeschichtliche, diejenige, welche von der Vernunft, und diejenige, welche von dem Gewissen ausgeht, die intellektualistische und die specifisch religiöse. Die eine schließt die andere nicht aus; beide sind von verschiedenen Standpunkten aus berechtigt. Der Naturforscher wird als solcher eine jede Thatsache auf ihren naturgesetzlichen Zusammenhang hin ansehen und keine Ruhe haben, bis er die endliche Verknüpfung derselben in irgend einer Weise erforscht und aufgefunden hat. Der religiöse Mensch dagegen hat als solcher kein Interesse, die naturgesetzlichen hervorbringenden Faktoren einer Thatsache aufzusuchen; ihm wird es genügen, in ihr eine absolute Wirkung Gottes vertrauensvoll zu erblicken.

Allein wie? wird man uns nun entgegenhalten. Ist denn damit nicht eingeräumt, daß alle Welterscheinungen ebenso gut Wunder als auch Wirkungen des Naturzusammenhanges sind? Und wird damit nicht Alles, nicht das Universum selbst zum Wunder? Was soll dann aber aus dem hergebrachten specifischen Wunderbegriffe werden? Wir wollen in der That nicht bestreiten, daß sich der Wunderbegriff auf das Weltall und alle seine Erscheinungen anwenden läßt; wir begrenzen aber dieses Zugeständniß dahin, daß wir sagen: um die Welterscheinungen als Wunder zu begreifen, muß man vor Allem religiös, um sie als Wirkungen des Naturzusammenhanges zu verstehen, vor Allem vernünftig sein. Zu einem absoluten Verständnisse derselben als Naturwirkungen aber bedürfte es auch einer bis auf den obersten Grund der endlichen Ursächlichkeiten hindurchdringenden Vernünftigkeit. Daß es eine solche nicht giebt, haben wir schon früher gesehen. Für den religiösen Menschen giebt es daher allerdings keinen Vorgang in Natur und Welt, welcher ihm seinem tiefsten Grunde nach nicht als ein Wunder erscheinen müßte. Je mehr das Weltall selbst, und zwar sowohl die Schöpfung als die Erhaltung und Regierung der Welt, ihm im tiefsten Grunde ein Unbegreifliches ist, um so mehr muß auch alles Einzelne, worin Grund und Zweck des Weltalls sich manifestirt, für ihn ein Unbegreifliches sein. Der religiöse Mensch ist nämlich als solcher im Gewissen seiner selbst und der Welt, von der er ein Theil ist, in gar keiner anderen Weise bewußt, als daß er und die Welt auf die absolute Ursächlichkeit Gottes be-

zogen sind, und er hat mit dem Augenblicke aufgehört religiös zu sein, wo diese Bezogenheit für ihn verschwindet.

Das Wunder und die endlichen Causalitäten.

§. 69. Das Wunder, als ein solcher lediglich religiöser Vorgang, ist in unserem Lehrsatze als eine heilsgeschichtliche, schöpferische, aus den endlichen Ursächlichkeiten nicht weiter zu erklärende Einwirkung des absoluten göttlichen Geistes auf den endlichen Naturzusammenhang und die diesseitige Weltordnung beschrieben. Diese Beschreibung hat sich zunächst mit dem Satze Schleiermachers, wornach aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß soll entstehen können, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde, auseinanderzusetzen.*) In der That bedarf die Behauptung Schleiermachers einer nothwendigen Ergänzung, wenn sie nicht bedenklichem Mißverständnisse ausgesetzt sein soll. Aus dem Interesse der Frömmigkeit an sich, d. h. aus einem tief und lebendig erregten Gewissen, entsteht zunächst nur das Bedürfniß, bei dem Bedingtsein einer Thatsache durch den bloßen Naturzusammenhang sich nicht zu beruhigen, und von der fortlaufenden Reihe endlicher Ursächlichkeiten zu der höchsten Ursache selbst emporzusteigen, durch welche alle anderen ebenso absolut bedingt sind, wie sie selbst in keiner Weise durch jene irgendwie bedingt ist. Allerdings war es höchst ungeschickt, supranaturalistischerseits von einer theils unmittelbaren, theils mittelbaren Einwirkung Gottes auf die Welt zu reden.**) Intellektuell genommen wirkt Gott immer mittelbar, d. h. auf dem Wege des Naturzusammenhanges; denn die Vernunft als endlich begreifendes Erkenntnißvermö-

*) Der christl. Glaube 1., §. 47.

**) Was Schleiermacher mit Recht an den Supranaturalisten a. a. O. tadelt. S. Storr, Lehrbuch der chr. Dogmatik, §. 35: „So wie die freien Geschöpfe unbeschadet der Naturgesetze durch ihre Einwirkung den Lauf der Natur sehr oft abändern, ebenso kann auch Gott, ohne die Naturgesetze zu verletzen, selbst in die erschaffene Welt einwirken .... Denn wenn man dieß als Naturgesetz aufstellen wollte, daß in der erschaffenen Welt die Geschöpfe allein wirken und Gott selbst nie unmittelbar einwirke, so würde man ohne Grund gerade das als ausgemacht voraussetzen, was bei dieser Untersuchung erst ausgemacht werden soll." Vgl. noch Köppen, die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit II, 46.

gen nimmt nur die endliche Erscheinung in Ursache und Wirkung wahr. Religiös genommen wirkt er dagegen immer unmittelbar, d. h. als absolute Ursächlichkeit auf die Welt; denn das Gewissen als ursprüngliche Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein ist sich immer lediglich der unendlichen Causalität aller irdischen Erscheinungen bewußt. An und für sich also ist jene Unterscheidung nicht falsch, wie Schleiermacher annimmt, deßhalb, weil sie nicht gedacht werden könne, ohne das höchste Wesen in die Sphäre der Beschränktheit herabzuziehen; denn die Selbstmittheilung des göttlichen an das creatürliche Sein, wie sie in der religiösen und offenbarenden Thätigkeit Gottes stattfinden muß, wenn dieselbe nicht eine bloß epideiktische sein soll, ist eine Bereicherung, nicht aber eine Beschränkung des göttlichen Wirkens. Eine Beschränkung wäre es dagegen, wenn es mit seiner Absolutheit außerhalb der Welt stehen und die Welt von demselben auch nur auf irgend einem Punkte isolirt bliebe.*) Die Beschreibung der Art und Weise selbst, wie die Welt vermöge der endlichen Ursächlichkeiten innerhalb des Naturzusammenhanges ihr eigenes Wesen zur Erscheinung bringt, ist nun nicht die Aufgabe der Dogmatik, sondern der Natur- und Weltgeschichte. Dagegen constatirt die Dogmatik die Thatsache, daß vom Gewissensstandpunkte aus auch die vollkommenste Lösung der natur- und weltgeschichtlichen Probleme uns niemals als die letzte und höchste erscheinen kann, daß wir diese vielmehr erst in der demüthigen Anerkennung des wirklichen Wunders, oder des absoluten Bedingtseins der endlichen Causalitäten durch die unendliche Ursächlichkeit Gottes, erblicken. Vor dieser Urquelle aller Wunder, in deren Fülle das ganze Weltsystem beschlossen ist, stehen wir mit unserm Gewissen ehrfurchtsvoll wie vor einem unermeßlichen und heiligen Abgrunde still. Aus diesem tiefsten Grunde gehen alle besonderen Wunderbegebenheiten hervor, als verschiedenartige, aber unter einan-

*) Das hat auch Schleiermacher anderwärts anerkannt. So Dialektik, 154, 158: „Wir wissen um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich .... Wir haben also nur in so fern einen Begriff von Gott als wir Gott sind (?), d. h. ihn in uns haben." Ueber das Unbefriedigende der Schleiermacher'schen Lehre in dieser Beziehung s. auch Dorner über die Unveränderlichkeit Gottes a. a. O., 494 f.

der dennoch zusammenhängende, Wirkungen einer und derselben höchsten und letzten Ursache.

Was nun jene betrifft: so eignet ihnen, wie unser Lehrsatz aussagt, vor Allem der Charakter der Heilsgeschichtlichkeit, d. h. es giebt keine Wunder außerhalb der wiederherstellenden göttlichen Einwirkung auf die Menschheit zum Zwecke ihrer Heilserneuerung. Um daher einen Vorgang als einen wunderbaren zu erkennen, dazu bedarf es auf Seite des Menschen zuvörderst persönlicher Gemeinschaft mit Gott; denn nur in diesem Falle wird der Mensch die Erscheinungen der Welt vertrauensvoll und demüthig auf die ewige göttliche Ursächlichkeit zurückbeziehen; nur in diesem Falle wird derselbe Vorgang, den der Naturforscher und Geschichtschreiber von seinem Standpunkte aus mit Recht als ein mirabile betrachtet, ihm als ein miraculum, als eine unbedingte göttliche That, als ein Werk der ewigen persönlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe erscheinen, welche den Zweck hat, der Menschheit das verlorene Heil wieder gewinnen zu helfen. Als heilsgeschichtliche Akte des persönlichen lebendigen Gottes sind die speciellen Wunderbegebenheiten immer zugleich auch schöpferische, und eben deßhalb aus der Verknüpfung der endlichen Ursächlichkeiten nicht mehr zu erklären. Denn die Wirkung der endlichen Ursächlichkeiten innerhalb des Naturzusammenhanges ist der Natur der Sache nach keine hervorbringende, sondern nur eine erhaltende. Das ist auch der Grund, warum jede derselben immer wieder in einer schon vor ihr dagewesenen ihre Erklärung findet, warum eine die andere endlich bedingt. Das Wunder dagegen ist der Natur der Sache nach ein Ursprüngliches, wofür ein vorher Dagewesenes als Erklärungsgrund niemals ausreicht. Eben deßhalb kann es nur aus der göttlichen Ursächlichkeit erklärt werden, nur aus einer Einwirkung dessen, welcher der Welt gegenüber der Alles in sich Begreifende und eben darum der ewig Unbegreifliche ist.

Das Wunder ist nun aber seinem Begriffe nach eine schöpferische Einwirkung des göttlichen Geistes auf den endlichen Naturzusammenhang und die diesseitige Weltordnung. Daß der göttliche Geist auf den menschlichen, so weit derselbe dem göttlichen gleichartig oder unendlich ist, einwirkt: das ist an sich kein Wunder, das ist an sich begreiflich. Aber daß der göttliche Geist die Totalität der Persönlichkeit des Menschen, auch das was am Menschen

nicht mehr Geist ist, auch den leiblichen Organismus absolut bedingt, das ist schon ein Wunder. Das Personleben eines jeden Menschen in seiner Bezogenheit auf Gott ist wunderbar; jede menschliche Persönlichkeit ist in ihrem letzten Grunde allen bis jetzt aufgezeigten physiologischen Gesetzen zum Trotze unbegreiflich. In jedem Personleben ist ein tiefster Punkt, welcher sich unserm Wissen entzieht, *an welchen sich nur noch glauben läßt*. *) Jedes Personleben ist daher auch etwas noch nicht Dagewesenes, unbedingt Neues, Schöpferisches. Und zwar ist es ein solches Wunder eben *in seiner Beziehung zur Heilsgeschichte*, als ein Subjekt und Object des göttlichen Heils. Der Mensch als Naturprodukt ist begreiflich, wie das Thier; aber als Gottes Ebenbild, als Träger göttlichen Gemeinschaftsbewußtseins, als Gegenstand der ewigen wiederherstellenden Weisheit und Liebe, ist er ein Wunder der göttlichen heilsgeschichtlich wirkenden schöpferischen Thatkraft. Darum sind nun auch religiöse und sittliche *Persönlichkeiten*, durch welche der unmittelbar aus Gott quellende Strom des aus der Verkettung endlicher Ursächlichkeiten und Wirkungen absolut unerklärlichen, göttlichen Heilslebens in der Menschheit sich fortpflanzt, die *höchsten und ergreifendsten* Wundergestalten, in welchen der göttliche Geist seine ewige Schöpferkraft und Lebensfülle gegenüber der sinnlich- diesseitigen Natur- und Weltordnung am Vollkommensten beurkundet. Da wird dann in Folge einer ursprünglichen göttlichen That der sinnlich-beschränkte, dem Prozesse der Naturhemmungen und Weltveränderungen unterworfene, Mensch zum heilsgeschichtlichen Rüstzeuge, durch welches Gott die Saat seiner ewigen Gedanken und Willensentschlüsse in die Furchen des irdischen Zeitlebens aussäet und seinen absoluten Weltplan seinem Ziele entgegen fördert. Da bricht von Zeit zu Zeit mitten aus dem dunkeln und scheinbar gottverlassenen Gewirre menschlicher Thorheiten und Irrthümer ein schöpferischer Quell himmlischer Kräfte und Gaben hervor, für welchen innerhalb des irdischen Natur- und Weltverlaufes sich kein Punkt finden läßt, aus dem er hätte entsprungen sein können, sondern der unmittelbar zurückweist auf den Urgrund der absoluten göttlichen Persönlichkeit selbst. Und daß solche Persönlichkeiten selbst wieder als Wunderthäter sich bewähren, ist ebenfalls ganz in der Ordnung. Sie tragen ja das neue

*) Vgl. *meine* Rede „über den ethischen Charakter des Christenthums," 15.

schöpferische Prinzip, das sie unmittelbar von Gott empfangen haben, nunmehr in sich und wirken damit wieder auf andere Persönlichkeiten ein. Und so lange diese Wirkung fortdauert, die in der bisherigen Natur- und Weltordnung keine ausreichende Erklärung finden kann, weil sie aus einer neuen Gottesthat entsprungen ist, muß sie immer aufs Neue wieder den Eindruck des Wunderbaren auf jedes religiös und sittlich angeregte Gemüth machen, so daß ein solches Gottes heilsschöpferische Kraft und Macht glaubend darin anschaut.

Eine zweite Kategorie von Wundern dagegen, welche nicht durch das menschliche Personleben vermittelt, sondern durch eine unmittelbare göttliche Wirkung auf den Naturzusammenhang und die Weltordnung hervorgebracht sind, liegt der religiösen Betrachtung schon etwas ferner. Unstreitig nämlich giebt es Phänomene der Natur, welche, wenn sie an hervorspringenden Knotenpunkten der heilsgeschichtlichen Entwicklung sich wahrnehmen lassen, auf das Gewissen den Eindruck hervorbringen, daß sich Gott in ihnen unmittelbar manifestire, und daß ihre Erscheinung dazu bestimmt sei, in dem Fortgange jener Entwicklung ein mitbewegendes Glied zu werden. Sie deßhalb für naturgesetzlich durchaus unbegreiflich zu erklären, wäre schon darum bedenklich, weil der Begriff „Naturgesetz" an sich ein fließender ist und es vor Allem auf genaue Bestimmung dieses Begriffes ankommt. Was wir Gesetz der Natur nennen, ist doch eigentlich nichts Concretes an oder in der Natur, sondern eine Abstraktion in unserm denkenden Geiste, welcher den Zusammenhang von endlichen Ursachen und Wirkungen, die er durch Vernunftthätigkeit innerhalb der Natur zu entdecken meint, in dem Schematismus logischer Regeln abbildet. Was noch heute Gesetz schien, kann bei genauerer Beobachtung morgen schon als ein Trugbild erscheinen. Jedes Naturgesetz ist eine Hypothese der Vernunft, die nur dann objektive Gültigkeit hat, wenn die Vernunft wirklich vollkommen richtig abstrahirt hat. Das anscheinend starre Naturgesetz ist daher eigentlich beständig im Flusse, weil der denkende Geist den Naturzusammenhang immer tiefer ergründet. So lange die Möglichkeit noch tiefer gehender Combinationen und Abstraktionen des Naturzusammenhanges nicht ausgeschlossen ist, so lange ist auch keine Bürgschaft für die absolute objektive Gültigkeit der Naturgesetze gegeben. Aber auch sonst

werden dieselben durch das Wunder der Persönlichkeit unaufhörlich wieder auf's Neue durchbrochen. Sie im tiefsten Grunde, wie wir gesehen haben, ein Unbegreifliches wird während der Arbeit des vernünftigen Begreifens vermittelst des Gewissens doch immer wieder auf das höchste Unbegreifliche geführt, und indem sie in diesem obersten Grunde des Geschehens eine unversiegliche Quelle höherer Einwirkungen auf den Gang des Natur- und Geschichtslebens erkennt, fühlt sie das unwiderstehliche Bedürfniß, auch die naturgesetzlichen Erscheinungen nach immer neuen und höheren Normen zu beurtheilen.*)

Dadurch bestätigt sich aber nur die bereits vorhin gewonnene Einsicht, daß die religiöse Betrachtung bei keiner Thatsache die naturgesetzliche Beobachtung unbedingt ausschließt. In Beziehung auf dasselbe Wunder, in welchem das Gewissen seinerseits die unmittelbare Ursächlichkeit des göttlichen Geistes freudig anerkennt, wird die Vernunft ihrerseits irgend eine Verknüpfung mit den endlichen Causalitäten aufzufinden sich gedrungen fühlen, und auch bei dem wunderbarsten Vorgange wird sie an der Möglichkeit nicht verzweifeln, neben dem aus den endlichen Ursächlichkeiten in letzter Instanz nicht mehr zu Erklärenden auch noch Anknüpfspunkte für das vernünftige Denken zu finden. In manchen Fällen wird zwar die schöpferische Einwirkung des göttlichen Geistes eine so überwältigende gewesen sein, daß die sogenannten natürlichen Ursachen vor dem unmittelbaren Eindrucke gänzlich verschwinden, so daß die religiöse die naturgeschichtliche Betrachtung in einem solchen Falle entweder geradezu verdrängt, oder doch sehr erschwert. Aber völlig ausgeschlossen ist die letztere nirgends; hiefür liegt der Grund in der absoluten Gleichartigkeit des göttlichen Wirkens. Das naturgesetzliche Wirken Gottes erscheint uns nicht mehr wunderbar, weil es natur- und weltgeschichtlich längst vermittelt ist. Das wunderbare Wirken Gottes ist aber dazu bestimmt, allmälig ebenfalls natur- und weltgeschichtlich zu werden. Im Wunder wie im Gesetze wirkt ja derselbe Gott, dort für unser religiöses, hier für unser welt-

---

*) Insoweit sagt Lange, phil. Dogmatik, 472, treffend: „Die Welt entwickelt sich nicht aus Naturgesetzen, sondern aus Lebensprincipien, welche die Gestalt der Natur annehmen nach den ihnen innewohnenden Gesetzen, welche gerade ebenso bedingt sind wie diese Principien selbst."

liches Bewußtsein. Das Wunder soll in seiner Erscheinung immer mehr als Moment der Natur- und Weltgeschichte, das Natur- und Weltgesetz in seinem Grunde immer mehr als absolute göttliche Wirkung gewürdigt werden. Daraus ergiebt sich aber von selbst, daß, wo ein Wunder geschieht, dasselbe niemals außerhalb aller Bezogenheit zum Naturzusammenhange und der Weltordnung sich ereignen kann. Als ein Neues setzt es früher Dagewesenes, als ein Fortschritt für die Zukunft ein Zurückgebliebenes in der Vergangenheit voraus. Indem es in den Naturzusammenhang und die Weltordnung eintritt, hebt es dieselbe eben darum auch nicht auf, sondern fügt zu den bereits vorhandenen gottgewollten Ursächlichkeiten nur eine bisher noch nicht vorhandene höhere hinzu, und weit entfernt, das Natur- und Weltgesetz zu vernichten, erhöht und vermehrt es die Summe der in der Welt bewußt oder unbewußt für den Heilszweck wirkenden Kräfte und steigert daher ihre Wirkung.

Bleibt demnach unser Satz unerschüttert, daß jede naturgesetzliche Erscheinung auch eine religiöse Betrachtung zuläßt, und daß es mithin kein Geschehen giebt, welches in seinem letzten Grunde nicht auf die absolute Ursächlichkeit Gottes zurückwiese, so ist dagegen ebenso wenig zu bestreiten, daß die Vorgänge in Natur und Welt sehr verschiedenartig auf Gott bezogen sind. Bei jedem einzelnen hängt das Maß des Wunderbaren in seiner Erscheinung von der Verknüpfung desselben mit dem heilsgeschichtlichen Verlaufe ab. Ist auch im Gewöhnlichsten was geschieht immer noch irgend eine Bezogenheit auf den heilsgeschichtlichen göttlichen Weltplan: so wird diese jedoch immer bedeutsamer, je bestimmter sich nachweisen läßt, daß ein Vorgang für die Förderung des Heilslebens geradezu eine unentbehrliche Bedingung, in dem Cyclus der göttlichen Heilsveranstaltungen ein nicht zu entbehrendes Glied war. Und so bestätigt sich immer wieder der Grundgedanke unseres Lehrsatzes, daß in dem gewöhnlichsten Vorgange ein darin nie ganz aufgehender Rest von Wunderbarem, und in dem wunderbarsten ein darin nie ganz aufgehender Rest von Gesetzmäßigkeit zurückbleibe.

Das Verhältniß unseres Wunderbegriffs zu den hergebrachten Vorstellungen.

§. 70. Dem hiermit entwickelten Wunderbegriffe wird es nun freilich an mehrfachem Widerspruche nicht fehlen. Vor Allem wird

ihn diejenige Richtung abweisen, welche noch heute dem alten Wunderbegriffe zugethan ist. Dieselbe wird tadeln, daß der unserige nicht spezifisch genug sei, daß er das Wunder überall, und deßhalb ebenso gut nirgends finde. Allein ein solcher Tadel wäre unstreitig ungerecht. Wir finden das Wunder keinesweges in dem Sinne überall, daß uns Alles ohne Weiteres als ein Wunder erschiene. Wenn jedoch die Welt wirklich ein unmittelbares Werk des persönlichen Gottes ist, dann weist auch jede ihre Erscheinungen auf die ursprüngliche Schöpferthat Gottes zurück; dann ist der oberste Ursprung einer jeden ein Geheimniß; dann ist jede in ihrem absoluten Grunde ein wirkliches Wunder. Sie ist das nicht für die Vernunft; aber sie ist es für das Gewissen. Und dasselbe gilt von jedem menschlichen Personleben; ein jedes ist im innersten Grunde unbegreiflich, ein wirkliches Wunder. Von diesem allgemeinen Wunder haben wir nun aber die besonderen unterschieden und keinen Zweifel darüber gelassen, daß wir diese für neue unmittelbare göttliche Schöpferthaten halten, die, ihrem Ursprunge nach absolut unbegreiflich, jedoch sofort in den Naturzusammenhang und den geordneten Verlauf der Welterscheinungen aufgenommen und deßhalb auch naturgesetzlich werden. Und dieser Satz giebt wohl den meisten Anstoß. Allein: wenn Christus übernatürlich erzeugt ist, ist sein Leib etwa darum im Mutterschooße weniger natürlich zubereitet worden, als der anderer Kinder, und hat er weniger natürlich mit andern Menschen die Bedürfnisse des irdischen Daseins getheilt? Wenn durch göttliche unmittelbare Schöpferkraft von Christo das Auge des Blinden geheilt wurde, hat der Sehnerv dieses Auges etwa weniger als der anderer Augen nach optischen Gesetzen die Lichtbilder abgespiegelt? Wenn durch unmittelbare Wunderkraft wenige Brode außerordentlich vervielfältigt wurden, haben diese als Speise den Hunger weniger naturgesetzmäßig gestillt, als die gewöhnlichen Brode? Die völlige Lösung des Wunderbegriffes von dem der Naturgesetzlichkeit ist, wie wir bemerkte, gar nicht möglich. Sie würde die Realität des Wunderaktes gefährden; das Wunder würde dadurch thaumaturgisch, illusorisch. Der Eifer, welcher Gottes Absolutheit in dem Wunder retten wollte, würde nur dem Zweifel an der Wirklichkeit des Wunders in die Hände arbeiten. Und im Grunde wäre auch ein Wunder, welchem jedes Vermögen der Verknüpfung mit dem naturgesetzlichen Weltverlaufe fehlte, eben

doch wieder das alte widernatürliche, dessen innerer Selbstwiderspruch von uns aufgezeigt worden ist.

Allein noch weniger wird diejenige Richtung unserm Wunderbegriffe ihre Zustimmung schenken, welche mit ihrer Weltanschauung auf den Grundlagen des Kant'schen Rationalismus stehen geblieben ist. Kant selbst hat jeden Glauben für einen „Wahnglauben“ erklärt, welcher etwas als geschehen glaube, was wir als nach objektiven Erfahrungsgesetzen geschehen unmöglich annehmen könnten *). Kant hat Recht, sobald es mit dem „unmöglich“ seine Richtigkeit hat. Allein gerade um dieses dreht sich der Streit. Das Wunder ist unmöglich, wenn die Grundvoraussetzung des Kant'schen Systemes nothwendig ist, daß das Absolute eine bloße Hypothese, und daß es kein unmittelbar persönliches Verhältniß des Menschen zu Gott giebt. Steht Gott in keiner persönlichen Gemeinschaft zu dem Menschen und in keinem unmittelbaren Verhältnisse zu der Welt: so kann er allerdings unmöglich heilsgeschichtliche schöpferische Wirkungen in der Menschheit und auf die Welt hervorbringen**). Wir halten diesem Standpunkte einfach unsere Grundvoraussetzung entgegen, die zum Mindesten auf wissenschaftliche Gleichberechtigung Anspruch machen kann, zugleich aber noch das religiöse Bedürfniß befriedigt, auf welches die Kant'sche nicht die geringste Rücksicht nimmt.

In einer anderen Lage schon befinden wir uns Schleiermacher gegenüber, welcher die Kant'sche Grundvoraussetzung nicht mehr theilt, sondern „ein Sein Gottes im Menschen“ voraussetzt, mithin eine unmittelbare Bezogenheit Gottes und des Menschen auf einander nicht zu bestreiten scheint, dennoch aber den Begriff des Wunders in unserm Sinne verwirft. Wenn derselbe behauptet, daß, weil dasjenige, woran sich ein Wunder begebe, mit allen endlichen Ursachen in Verbindung stehe, jedes absolute, d. h. wirkliche Wunder, den ganzen Naturzusammenhang

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 4., Anm.

**) Bemerkenswerth ist die Concession des Kantianers Tieftrunk, welcher in seiner Censur des christl. prot. Lehrbegriffs I., 252 f. das Wunder als eine durch übersinnliche Ursachen gewirkte Naturbegebenheit bezeichnet, deren logische Möglichkeit er als „unerschütterlich feststehend“ betrachtet.

zerstöre:*) so ist vor Allem keineswegs die Nöthigung vorhanden, diese Folgerung gelten zu lassen. Schleiermacher geht von dem Dilemma aus: entweder schöpferisches absolutes Einwirken Gottes, oder Einwirken der endlichen Ursachen auf die Natur: ein Drittes hält er für unmöglich. Dieses Dilemma steht aber gar nicht im Einklange mit seiner Grundvoraussetzung. Denn wenn es wirklich „ein Sein Gottes im Menschen" giebt: so muß dasselbe doch auch entsprechende Wirkungen auf den Menschen hervorbringen, und diese können keine anderen als absolut schöpferische sein. Schleiermacher hat es also entweder mit dem „Sein Gottes im Menschen" nicht ernstlich gemeint, oder er hat den Begriff desselben nicht ernstlich vollzogen. Läugnet er aber in der That die unmittelbare Einwirkung Gottes auf die Natur: so ist die nächste Folge, daß es für dieselbe nur noch endliche gesetzmäßige Entwicklung giebt; giebt es aber lediglich Naturentwicklung, so ist das unvermeidliche Endergebniß, daß die Natur lediglich ihr eigenes Wesen aus sich herauswirkt, daß sie also absolut oder göttlich ist: ein Ergebniß, welchem Schleiermacher wohl eben so wenig in Wirklichkeit zugestimmt hätte, als er es als logische Consequenz seiner Aufstellungen ablehnen kann.

Es ist eine unumstößliche Wahrheit, daß die Wirkungen der endlichen Ursachen in der Natur ebenfalls nur endliche sein können, und daß deßhalb die Totalität derselben, die Welt mit ihren Erscheinungen, niemals aus dem Naturzusammenhange absolut sich erklären läßt; vielmehr ist das Sein der Welt, als ein endliches gedacht und von seinem absoluten Grunde abgelöst, doch immer nur das Sein des Werdens, oder des Nochnichtseins. Aus eben diesem Grunde müssen mit den endlichen immer zugleich die ewigen Ursächlichkeiten zusammengedacht werden, wenn die Weltbetrachtung eine befriedigende sein soll und religiös ist dieselbe unter allen Umständen nur dann, wenn sie auf die absolute Ursächlichkeit zurückgeht. Mit Schleiermacher die endlichen Ursachen durch die absolute Ursächlichkeit ausgeschlossen zu denken und vorauszusetzen, daß das absolute Wirken Gottes den Naturzusammenhang zerstöre: das ist eigentlich das Zugeständniß, daß entweder die absolute Cau-

*) Der christl. Glaube, §. 47, 2.

salität nicht wahrhaft absolut, oder die endliche nicht wahrhaft endlich sei. So wenig das Eintreten neuer Persönlichkeiten in die Welt die Vernichtung der bereits vorhandenen bedingt: ebensowenig bedingt das Auftreten absoluter schöpferischer Einwirkungen Gottes in der Welt die Vernichtung des bereits vorhandenen Naturzusammenhanges. Aehnlich wie durch neue hervorragende weltgeschichtliche Persönlichkeiten der Gang der bisherigen Weltereignisse verändert, neue Kräfte in Spannung versetzt, neue Erfolge vorbereitet, minder begabte Persönlichkeiten influirt werden: so entstehen durch das schöpferische Einwirken Gottes auf die Heilsgeschichte, je mächtiger es eingreift, desto bedeutendere Veränderungen in dem heilsgeschichtlichen Verlaufe, desto höhere Kräfte setzen sich in Bewegung, desto größere Ereignisse im Reiche Gottes bereiten sich vor, desto entschiedener fühlt die Gemeinschaft sich davon berührt und bestimmt. Nicht in der Art centripetaler und centrifugaler Kräfte wirken die endlichen und die unendlichen Ursachen aufeinander, sondern die endlichen sind die an die Natur- und Weltschranken gebundenen Erscheinungen der unbedingten ewigen. Nicht daß das Endliche das Unendliche ewig flieht, sondern ewig sucht: das ist die Wahrheit des normalen Verhältnisses zwischen beiden.

Schleiermachers Einwurf hiegegen, daß, wenn ein Neues als ein wirksames Glied in den Naturzusammenhang eintrete, dann in alle Zukunft Alles ein Anderes werde, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre: hat von unserem Standpunkte aus gar nichts zu bedeuten. Das Wunder wird uns in seinen letzten Consequenzen wieder gerade ebenso natürlich, wie das Natürliche in seinem tiefsten Grunde ein Wunder. Da auch der Naturzusammenhang die religiöse Betrachtung erfordert; da in letzter Instanz jede Natur- und Welterscheinung auf Gottes ewige Ursächlichkeit zurückweist; da die Standpunkte des Gewissens und der Vernunft sich nicht nur nicht ausschließen, sondern nothwendig ergänzen, indem der eine dem religiösen, der andere dem intellektuellen Bedürfnisse entspricht; da das, was wunderbar geschieht, auch wieder naturgeschichtlich wird und sich der Natur- und Weltordnung als ein in ihr fortwirkendes Glied einfügt, und, was natürlich geschieht, in seiner obersten Ursächlichkeit dennoch unerklärt bleibt: so kann von jenem Dilemma nicht die Rede sein. Wie man sagen kann: wenn ein Wunder nicht

geschehen wäre, wäre Alles anders geschehen, so könnte man auch sagen, wenn irgend etwas nicht geschehen wäre, so wäre Alles anders geschehen. Schleiermacher scheint zu übersehen, daß das Wunder, weil es aus der absoluten Ursächlichkeit Gottes unmittelbar hervorgeht, darum nicht auch absolute Wirkungen hervorbringt. Das Wunder ist ja eine schöpferische Wirkung Gottes auf die Welt und in der Welt, mithin eine auf die Verknüpfung mit dem bisherigen Naturzusammenhange und der bestehenden Weltordnung angelegte Wirkung. Und da ist denn in der That nicht einzusehen, wie Naturzusammenhang und Weltordnung dadurch zerstört werden sollen, daß einige Brode unmittelbar von Gott erschaffen, anstatt durch die Hand des Bäckers bereitet, daß einige Kranke unmittelbar durch Gott von ihrer Krankheit befreit, anstatt durch eine medizinische Kurart geheilt werden.

Ebenso wenig hält gegen den entwickelten Wunderbegriff der Vorwurf Stich, daß das Wunder hiernach als etwas Magisches erscheinen müsse. Als magisch wird eine Wirkungsart dann vorgestellt, wenn durch ein sinnliches Element hervorgebracht gedacht wird, was in Wirklichkeit nur durch den göttlichen Geist hervorgebracht werden kann. Der entwickelte Wunderbegriff denkt sich das Wunder so wenig durch sinnliche Faktoren erzeugt, daß er es vielmehr lediglich durch Einwirkung der göttlichen Schöpferthätigkeit auf die Sinnenwelt entstehen läßt. Die Bemerkung Schleiermachers: auf welchem Punkte man auch die göttliche Wirksamkeit zu etwas Einzelnem eintreten lassen wolle, immer zeige sich eine Menge von Möglichkeiten, wie dasselbe durch natürliche Ursachen, wenn sie zeitig darauf eingerichtet worden wären, hätte bewirkt werden können: ruft die entgegengesetzte hervor, wie wir uns auch die natürlichen Ursachen nach einer Menge von Möglichkeiten auf einander wirkend denken mögen, immer zeige sich, daß, wo es sich um Begründung des Heilslebens handle, weder dessen Anfang, noch dessen Fortgang und Vollendung, aus jenen genügend sich erklären lasse, immer nöthige das Gewissen über die Schranke des endlichen Naturzusammenhanges wieder hinaus zu der obersten Ursächlichkeit, zu der absoluten Persönlichkeit selbst, mit welcher jeder religiöse Mensch in unmittelbarer Heilsgemeinschaft steht. Deßhalb bestreiten wir gegen Schleiermacher

*) Der christl. Glaube, §. 47, 2.

nicht, daß uns das Absolute als solches in keinem Falle erkennbar ist. Wir wissen wohl, daß die Dogmatik nicht die Darstellung der Wahrheit der Naturgeschichte Gottes, sondern der Heilsgeschichte des Menschen in Beziehung auf Gott zu ihrer Aufgabe hat. Und wenn wir Schleiermachern, im vollen Einklange mit unserer obigen Ausführung, entschieden darin beistimmen, daß auch das Wunderbarste, was geschehe, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung bleibe, so versteht sich auf unserem Standpunkte zugleich von selbst, daß nur das Geschehen, d. h. was thatsächlich erscheint, nicht aber der absolute Grund des Geschehens Gegenstand unserer Erforschung werden kann, daß wir mithin absolute Grenzen für die menschliche Forscherthätigkeit annehmen, an welchen die religiöse Thätigkeit ergänzend eintritt, daß wir der Meinung sind: das Wissen nehme immer vorher ein Ende, ehe es zum absoluten Wissen komme, und nur der Glaube helfe dann weiter fort. Darum stellen wir dem Hauptsatze Schleiermachers: daß aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang durch ihre Abhängigkeit von Gott schlechthin aufgehoben werde, nunmehr den andern entgegen: daß aus dem Interesse der Frömmigkeit, d. h. der Gewissensthätigkeit, stets das Bedürfniß entstehen müsse, alle Thatsachen, insbesondere aber die heilsgeschichtlich entscheidungsvollen, so aufzufassen, daß ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang nicht genüge und nicht befriedige; daß erst der Glaube an ihr absolutes Bedingtsein durch die göttliche Ursächlichkeit den Interessen des Gewissens wahrhaft entspreche. Ohne diesen Glauben wäre das Heil nur ein Werk der Natur, und das Heilsleben ein Naturprozeß anstatt einer göttlichen Offenbarungswirkung.

Der Wunderbegriff der neuern gläubigen Theologie.

§. 71. Die neuere gläubige Theologie hat beachtenswerthe Anstrengungen gemacht, ihren Wunderbegriff ebensosehr gegen die Widersprüche der älteren Dogmatik, als gegen die Einreden der rationalistischen und pantheistischen Vorstellungsart sicher zu stellen. Ob ihr dies durchweg gelungen sei, ist freilich eine andere Frage. Indem sie den Begriff des miraculum der älteren Dogmatik fallen ließ, hat sie zusehends sich der Gefahr ausgesetzt, das Wunder in ein bloßes mirabile zu verwandeln und dasselbe als das diesseitig-

endliche Erzeugniß einer höheren, unserem Erkenntnißvermögen nicht mehr zugänglichen, Natur- und Weltordnung aufzufassen, welche in sich selbst gerade ebenso gesetzmäßig als die niedrigere bekannte sei.*) Gegen eine solche Auffassung hat schon Tieftrunk scharfsinnig erinnert, daß die Wunder in diesem Falle keine eigentlichen und ächten Wunderakte, sondern nur noch außerordentliche Begebenheiten wären.**) Namentlich wird dabei übersehen — was gerade die Hauptsache ist — daß der Wunderbegriff ein religiöser, das Wunder eine Offenbarungsthatsache ist, und daß das religiöse Bedürfniß uns geradezu nöthigt, in demselben

*) Etwas schwankend drückt sich Sack (Apologetik II., 6, 6) aus: „Wunder weisen zwar sinnlich hin auf die übernatürliche Quelle alles Lebens, nämlich auf Gott selbst; indessen sind sie selbst schwerlich (?) etwas Übernatürliches zu nennen.“ Besonders Martensen und Lange haben den Gedanken an eine höhere Naturordnung des Wunders geistreich und lebendig ausgeführt. Martensen, christl. Dogmatik, §. 17: „Die Entscheidung der Frage beruht darauf, wie man sich das System von Gesetzen und Kräften denkt, welches wir Natur nennen — ob man es denkt als ein in sich selbst ewiges und abgeschlossenes System, oder als ein System, welches sich in fortgesetzter teleologischer Entwicklung befindet, eine fortgesetzte Schöpfung (Entwicklung und Schöpfung scheinen sich zu widersprechen), in welchem letzteren Falle neue Potenzen und neue Kräfte müssen gedacht werden können, deren Eintreten zwar vorbereitet und vorgebildet ist durch die vorgehenden Schöpfungsstufen, aber nicht von ihnen abgeleitet werden kann“. Lange, phil. Dogmatik, 472: „Das rel. Wunder bildet in dieser Gestalt nur die höchste und letzte Art und Gestalt einer ganzen Gattung von Erscheinungen des Lebens, welche keineswegs im Widerspruche stehen mit den Gesetzen der Natur, sondern vielmehr ein großes Naturgesetz derselben, nämlich das Gesetz der periodischen und aufsteigenden Entwicklung der Welt“. (Also auch für Wunder-Entwicklung?). Auch Ebrard erklärt das Wunder (christl. Dogm., 1, 396) als den Eintritt der verklärten Naturordnung in die in Folge der Sünde gestörte Naturordnung. Man vgl. noch Nitzsch (chr. Lehre, §. 34, Stud. und Kritiken, 1843, 1): Die Wunder der Offenbarung seien wegen ihrer teleologischen Vollkommenheit etwas wahrhaft Gesetzmäßiges und müssen, vermöge des zwischen dem Geiste und der Natur bestehenden Bandes, als das in seiner Art Natürliche angesehen werden.

**) Censur u. s. w., I, 254: „Bei einem ächten Wunder muß evident sein: a) daß es durch keine sinnlich-natürliche Kausalität als Erscheinung durch Erscheinung gewirkt sei, b) daß es folglich durch die sinnliche Natur durchaus nicht möglich gewesen sei.“

eine ursprüngliche, göttliche, schöpferische Wirkung, und also etwas ganz Anderes als eine höhere diesseitige Weltordnung oder Naturentwicklung zu erkennen. Das Wunder hat einen absoluten Charakter, und diesen irgendwie beschränken, heißt den Wunderbegriff zerstören. Daß wir es auch nach seiner Naturseite zu begreifen suchen, ist allerdings ganz in der Ordnung, da ja neben dem religiösen auch das Vernunft-Bedürfniß seine Berechtigung hat; nur ist das, was wir begreifen, nicht mehr das Wunder selbst, sondern seine der Naturschranke adäquat gewordene sinnliche Erscheinung. Das Wunder selbst daher ist, wie unser Lehrsatz aussagt, ein seinem Wesen nach immer absolut Unbegreifliches.*) Durch das apodiktisch gestellte Dilemma, welches D. F. Strauß uns wie eine Pistole auf die Brust setzt: „So saget denn rund und nett: ist euch die Wunderkraft etwas Uebernatürliches — dann seid ihr noch im alten Wunderbegriffe — oder ist es euch Ernst damit, sie als Naturgabe zu begreifen — dann wird sie sich auch wie alle Naturgaben zum sittlichen Werthe des Menschen zufällig verhalten" **): lassen wir uns um so weniger einschüchtern, als

*) Die neuere Metaphysik scheint selbst von Kant'schem Standpunkte aus in ihren tüchtigsten Vertretern immer mehr zu der Einsicht zu gelangen, daß es ein solches absolut Unbegreifliches erfahrungsgemäß auch giebt, und daß dasselbe mithin nicht eine bloße Fiction der Theologen ist. So sagt Ritter, System der Logik u. d. Metaphysik 1, 295: „Wir können nun aber nicht zögern anzuerkennen, daß überall, wohin wir auch unser Denken wenden mögen, das Werden der Dinge einen Zusammenhang der Ursachen und der Wirkungen uns erblicken läßt und daß dieser Zusammenhang seinen Grund in einem nothwendigen Bande habe, welches über alle Gegenstände unseres Denkens sich erstreckt . . . Dieses nothwendige Band ist das Allgemeine in seiner weitesten Bedeutung. In jedem Dinge ist es wirksam, weil es ihm nicht gestattet, in seinem Dasein und Leben von den übrigen Dingen sich abzusondern; über ein jedes Ding hinaus erstreckt es seine Macht, weil es alle Dinge an jedes Ding heranzieht". Wenn Weiße (phil. Dogmatik I, 100) bemerkt: daß die Anerkennung eines einzigen Wunders, dessen Möglichkeit von den allgemein als gültig erkannten Gesetzen der natürlichen und psychologischen Erfahrungen ausgeschlossen sei, die Möglichkeit aller religiösen Erfahrung in Frage stellen würde: so erkennt man von unserem Standpunkt aus leicht, wie schief dieser Satz ist, da die religiöse Erfahrung mit der naturgesetzlichen Beobachtung gar nichts zu thun hat, und ein sehr guter Naturforscher ein durchaus irreligiöser Mensch, ein sehr religiöser Mensch aber ein durchaus schlechter Naturforscher sein kann.

**) Die chr. Glaubenslehre I, 253.

ihm bereits von Nitzsch aufs Gründlichste nachgewiesen worden ist, daß er die hier in Frage kommenden Punkte gar nicht studirt hat.*) Das Wunder ist uns ein Uebernatürliches, aber nicht im Sinne der alten Dogmatik; denn es ist uns kein Widernatürliches. Dasselbe in seinem möglichen oder wirklichen Zusammenhange mit dem Natürlichen zu begreifen, überlassen wir der Naturforschung, von welcher wir nicht mehr verlangen, als daß sie nicht vorurtheilend ohne Weiteres die Möglichkeit des Wunders läugne, von welcher wir nur so viel erwarten, daß sie auch hier, wie sonst überall, zuerst prüfe, bevor sie ihr Urtheil fälle. Auf das Dilemma aber, welches in den Wundern entweder magische Zauberkräfte, oder sittlich zufällige Naturgaben erblickt, bemerken wir, daß, insofern jede Aeußerung der Wunderkraft in einem menschlichen Personleben eine vorangegangene schöpferische Einwirkung des göttlichen Geistes auf dasselbe voraussetzt, dieselbe schon an und für sich niemals etwas sittlich Zufälliges sein kann, sondern immer das Symptom einer vorzüglichen religiösen und sittlichen Tüchtigkeit sein muß, ohne welche eine so wirksame Gemeinschaft mit Gott gar nicht möglich wäre.

Das Verhältniß des Wunders zur Offenbarung.

§. 72. Zum Schlusse werfen wir noch einen Blick auf das Verhältniß des Wunders zur Offenbarung. Die Offenbarung ist an sich kein Wunder im specifischen Sinne des Wortes, da sie als solche eine Einwirkung des göttlichen auf den menschlichen Geist, und nicht auf Natur oder Welt ist.**) Dagegen ist, wie unser Lehrsatz zum Schlusse sagt, jedes Wunder eine Wirkung der Offenbarung. In Beziehung auf diejenigen Wunder, welche sich auf das Personleben beziehen, ist der Nachweis dieses Satzes ohne alle Schwierigkeit. Alle ächten Wunderthäter, von denen die Heilsgeschichte erzählt, sind zugleich auch Offenbarungsträger gewesen. Denn indem Gott ihrem Geistesleben aus der Schöpferfülle seines Geistes neue Heilskräfte mitgetheilt hat, so hat durch diese Sättigung mit Gottes-Gedanken und Kräften ihr Geist ein solches

---

*) Nitzsch, Stud. und Kritik, 1843, 37.

**) Daher faßt Weiße (phil. Dogmatik. I, 96) den Wunderbegriff zu weit „als göttliche Offenbarungsthat im menschlichen Geschlecht."

Uebergewicht über den sinnlichen Organismus, das Ewige in ihnen eine solche Superiorität über die materielle Naturbestimmtheit erlangt, daß sie den Widerstand, welchen die Natur seit der Grundthatsache der Heilsstörung in der Regel der menschlichen Geisteseinwirkung entgegenstellt, mit einer aus dem gewöhnlichen Naturzusammenhange nicht mehr zu erklärenden Kraft und Virtuosität brachen und auf eine erstaunliche Weise die Herrschaft ihres Geistes, als eines gottgekräftigten, über die Natur beurkundeten. *)

Mehr Schwierigkeit macht es schon, die unmittelbar auf Natur und Welt ausgehenden wunderbaren Wirkungen des göttlichen Geistes als Offenbarungswirkungen aufzufassen. Sie sind dies jedoch ebenfalls, und zwar in folgendem Sinne. Wenn Gott einer religiös hervorragenden Persönlichkeit in der Absicht sich selbst offenbart, damit dieselbe ein Offenbarungsträger für die Menschheit werde, so ist die Verbreitung des geoffenbarten Heilsinhaltes in der Menschheit nur unter der Bedingung gesichert, daß in derselben die entsprechende religiöse Empfänglichkeit der Offenbarungsmittheilung entgegenkomme. Diese wird in der Regel durch den überwiegenden Einfluß des Weltbewußtseins und der Naturmächte auf den menschlichen Geist gehindert. Wo die Liebe zur Welt vorherrscht, da wird nothwendig die Liebe zu Gott unterdrückt. Hier ist es nun zur Unterstützung der göttlichen Selbstoffenbarung unumgänglich nöthig, daß der präponderirende Einfluß der Natur gebrochen werde. Ereignen sich nämlich außerordentliche Welterschütterungen, epochemachende Katastrophen, in welchen die Wandelbarkeit und Unselbstständigkeit der Weltdinge mit ergreifender Anschaulichkeit dem Gewissen sich aufnöthigt: so wird in dem-

*) Als solche Zeichen oder Symptome der Herrschaft des (göttlichen) Geistes über Natur und Welt beschreibt auch die Schrift die Wunder mit den Ausdrücken: אוֹת ostentum, מוֹפֵת prodigium, פֶּלֶא mirandum, בְּרִיאָה nove creatum, נִפְלָאָה insolitum, גְּבוּרָה *δύναμις*, גְּדוֹלָה magnum, im N. T. gewöhnlich *ἔργα* und *δυνάμεις*. Ueber die Authenticität einer Wundererzählung kann niemals von vorn herein, sondern nur in Folge vorangegangener sorgfältiger Untersuchung ihres religiösen Inhaltes und ihrer geschichtlichen, d. h. thatsächlichen, Glaubwürdigkeit entschieden werden, wofür die biblische Kritik und Hermeneutik die Principien aufzustellen hat.

selben Grade, in welchem die Hingabe des Geistes an die Welt dadurch vermindert wird, die Bezogenheit desselben auf Gott, d. h. die Empfänglichkeit für die göttlichen Offenbarungsthatsachen, dadurch verstärkt werden. Daher sind solche unmittelbare Einwirkungen Gottes auf Natur und Welt, in welchen der menschliche Geist stets aufs Neue wieder zur Erkenntniß seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott geführt wird, die nothwendigen Correlata zu Gottes unmittelbaren Einwirkungen auf die Menschheit selbst, und gewissermaßen die unerläßliche Bedingung, unter welcher allein der göttlichen Heilsmittheilung eine geeignete Aufnahme unter den Menschen gesichert ist. Damit ist denn auch nachgewiesen, daß die unmittelbar auf Natur und Welt ausgehenden Wunderwirkungen des göttlichen Geistes, als von Gott zur Unterstützung der Offenbarung beigegebene begleitende Umstände, mittelbare Wirkungen seiner offenbarenden Thätigkeit überhaupt sind.

Die Offenbarung nun aber, in der Totalität ihrer Wirkungen, sofern sie in der Natur und Welt erscheint, und für den Menschen eine neue Stellung zum Naturzusammenhange und zur Weltordnung begründet, sofern insbesondere die Verherrlichung Gottes in der Natur und der Welt ihr höchstes Object und ihr letztes Ziel ist, ist unstreitig das Wunder aller Wunder. Daß auch die in der Finsterniß der Materialität befangene Natur, auch die steten Wandlungen und ruhelosem Wechsel ihrer Gestalten unterworfene Welt, ein Organ der ewigen göttlichen Heilszwecke, daß Natur und Welt, obwohl vergänglich in sich selbst und nicht wirklich durch sich selbst, doch unvergänglich in und wirklich durch Gott werden soll und zum Theil schon geworden ist — dieser fortschreitende Sieg des göttlichen Geistes über Alles, was noch nicht diesem Geiste gemäß ist: das ist und bleibt das Wunder der Wunder.

Zusatz: Die herkömmliche Unterscheidung der Wunder in miracula naturae, die zugleich potentiae sind, und miracula gratiae, zu denen noch die miracula praescientiae als Unterabtheilung gezählt wurden, entbehrt von unserem Standpunkte aus einer wirklichen Begründung. Ein jedes Wunder ist unseren Ausführungen gemäß ein miraculum naturae, weil es als solches in die sinnliche Erscheinung treten muß, aber auch ein miraculum gratiae, weil es an und für sich eine heilsgeschichtliche Beziehung hat, und endlich ein miraculum potentiae, weil es sich nur aus der

unbedingten Ursächlichkeit Gottes erklären läßt. Die von unserem Standpunkte aus allein zulässige Unterscheidung ist die: in Wunder, welche auf ein menschliches Personleben und von einem solchen ausgehen, und in solche, die unmittelbar an Natur und Welt sich ereignen. Dagegen können wir allerdings die Wunderacte des menschlichen Personlebens nach den beiden Organen des menschlichen Geistes, welche sich auf Natur und Welt beziehen, in Wunder des Wissens und des Wollens eintheilen, und zu der ersteren Art würden die miracula praescientiae, oder des Vorherwissens der heilsgeschichtlichen Zukunft, gehören, während man die übrigen als miracula potentiae bezeichnen könnte; obwohl die potentia sich nicht ohne praescientia denken läßt, und die praescientia an sich auch eine potentia ist. Durch das Wunder des Wissens wird in Folge der göttlichen offenbarenden Selbstmittheilung eine aus der endlichen Ursächlichkeit nicht mehr zu erklärende Erkenntniß des Heils, durch das Wunder des Wollens eine aus dem Naturzusammenhange unmöglich zu schöpfende Kraft zur Einpflanzung des Heils in die Welt gewonnen.

Sechszehntes Lehrstück.

Die Inspiration.

*Baumgarten, de discrimine revelationis et inspirationis. — Töllner, die göttliche Eingebung der heil. Schrift, 1772. — *Herder, Briefe, das Studium der Theologie betreffend. — Drey, Grundsätze zu einer genaueren Bestimmung des Begriffs der Inspiration, theol. Quartalschrift 1820 und 1821. — Elwert, über die Lehre von der Inspiration in Beziehung auf das Neue Testament (Klaiber, Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs III, 2, 1831). — *Hupfeld, Begriff und Methode der bisherigen Einleitung, 1844. — *Tholuk, die Inspirationslehre (deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, 1850, Art. 1 und 2).

Eine der folgereichsten wunderbaren Wirkungen der Offenbarung ist die Inspiration. Sie ist diejenige in Folge

unmittelbarer offenbarender göttlicher Geistesthätigkeit hervorgebrachte individuelle Gewissenserregung, vermöge welcher der von ihr Ergriffene die ihm zu Theil gewordene Offenbarung auch Andern mitzutheilen sich bewogen fühlt, und durch welche die heilsgeschichtliche Wahrheit der mitgetheilten Offenbarungskunde wesentlich verbürgt ist. Durch die Inspiration wird jedoch die persönliche freie Vernunft- und Willensthätigkeit nicht aufgehoben, sondern umgekehrt religiös und sittlich gehoben, und so wenig in jedem Inspirirten ein Zustand unbedingter Unfehlbarkeit bewirkt, daß vielmehr verschiedene Grade höherer oder geringerer Inspirirtheit vorkommen. Die damit eingeräumte theilweise Unvollkommenheit der Inspirationswirkung ist der allmäligen heilsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit selbst, welche erst am Ziele der Heilsvollendung in den Vollbesitz der heilsgeschichtlichen Wahrheit eintreten soll, entsprechend.

Der Inspirationsbegriff der älteren Dogmatik.

§. 73. Unter denjenigen wunderbaren Wirkungen, welche von der offenbarenden Thätigkeit Gottes ausgegangen sind, ist die „Inspiration" eine der folgereichsten. Als unmittelbare göttliche Selbstmittheilung an religiös und sittlich vorzüglich empfängliche Persönlichkeiten bewegt die Offenbarung sich noch in dem engen Kreise innerlicher individueller geistiger Vorgänge. Da sie nun aber bestimmt war, ein Gemeingut der Menschheit zu werden und den nährenden Strom der heilsgeschichtlichen Entwicklung zu bilden, so war unerläßlich, daß die Kunde von ihr auch in möglichst verbürgter Weise unter die Menschheit getragen werde. Die nächsten und nothwendigen Organe für die Mittheilung der Offenbarungskunde waren nun unstreitig die Träger der Offenbarung selbst. Was Gott dieselben unmittelbar von seinem Heilsleben hatte schmecken und erfahren lassen, das konnten nur sie selbst, sie aber auch in zuverlässigster Weise, Anderen wieder kundthun. Sie hatten den Beruf, als getreue Spiegel das göttliche Geistesleben in der Menschheit abzuspiegeln. Was zum erstenmale als ein ursprünglich Neues in ihrem Innern aufgegangen war, das mußte nun durch ihre Vermittlung, wo möglich, in das Geistesleben

der ganzen Menschheit hinübergeleitet und ein Allen Bekanntes werden.

Um nun aber die Träger der Offenbarung zu solchen angemessenen, d. h. sicheren und zuverlässigen, Organen der Offenbarungskunde zu machen, dazu bedurfte es nicht außerdem noch besonderer Veranstaltungen, nicht gleichsam noch einer weiteren außerordentlichen Manipulation von Seite Gottes. Die Einwirkung der offenbarenden göttlichen Thätigkeit ist nur möglich auf ungewöhnlich angeregte Gewissen, und sie selbst hat es wieder in sich, die Gewissensthätigkeit außerordentlich zu steigern. Eine außerordentlich erhöhte Gewissensthätigkeit trägt aber in sich selbst die Bürgschaft, daß nun auch die Operationen der Vernunft und des Willens vermittelst ihrer mehr als gewöhnlich werden gereinigt werden. Deßhalb konnte für die Glaubwürdigkeit der Offenbarungskunde gar nicht besser gesorgt werden als dadurch, daß die auserwählten Träger der Offenbarung zugleich auch die ersten Verkünder dessen werden mußten, was sie vom göttlichen Leben zum Heile der Menschheit in sich erlebt hatten. In ihrer Verkündigung haben sie aus eigener Bewegung dem Impulse des Geistes gefolgt, der sich an ihnen als der Geist offenbarender Selbmittheilungen Gottes erwiesen hatte.

Das ist nun freilich nicht der Begriff, welchen die ältere Dogmatik von der Inspiration aufgestellt hat: wie es denn überhaupt in dem System der Dogmatik keinen Lehrpunkt mehr giebt, in Beziehung auf welchen so große Verwirrung angerichtet und durch dessen falsche Behandlung der Protestantismus so sehr in seinem Lebensmittelpunkte bedroht worden ist.

Die älteren Kirchenlehrer folgten noch einem richtigen Takte, wenn sie den Begriff der Inspiration mit demjenigen der Offenbarung meist in eine genauere Verbindung brachten*). Unter In-

---

*) Der Inspirationsbegriff findet sich schon bei Profanschriftstellern: Cicero de natura deorum II, 66: Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino unquam fuit. (Vgl. noch Diodorus Siculus, 16, 26). Deutlich findet er sich im A. T. Jes. 61, 1. רוּחַ אֲדֹנָי עָלָי. Im N. T. sind die Stellen 2 Tim. 3, 16.: *Πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*; 2 Petr. 1, 21.: *Ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι*, biblische Anlehnungspunkte. Unter den Vätern hat Justinus M. den Begriff zuerst schärfer entwickelt cohort. ad gentiles, 8: *Οὔτε γὰρ φύσει*

spiration verstanden sie im Allgemeinen eine wunderbare Einwirkung Gottes auf ein Subjekt, vermöge welcher jenes in den Stand gesetzt wurde, die Substanz der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung in so absolut congruenter erkenntnißmäßiger Form zu reproduciren, daß der unmittelbar von Gott dargebotene Offenbarungsinhalt und die durch Vermittlung der erkennenden Thätigkeit in dem Subjekte erzeugte Offenbarungskunde sich unbedingt deckten und die letztere in jeder Hinsicht ein vollständiges Abbild der ersteren, und daher auch ebenso vollkommen als die erstere war. Wie nun aber aus der in der Anmerkung angeführten Stelle J. Gerhards erhellt, so war der Begriff der Inspiration schon zu seiner Zeit in der Art aus seiner ursprünglichen Verbindung mit dem Offenbarungsbegriffe herausgerückt und auf's Bedenklichste isolirt worden, daß nicht mehr blos von den Trägern der Offenbarung als solchen, sondern von einem jeden Verfasser eines biblischen Buches ausgesagt wurde: er habe als ein inspirirter geschrieben, selbst für den Fall, wenn derselbe nie von ferne in die Lage gekommen war, etwas von Gott geoffenbart zu erhalten, auch dann, wenn er als ein bloßer Sammler oder Bearbeiter, ohne individuelle Eigenthümlichkeit, ohne geistige Selbstständigkeit, ohne religiöse Kraft und ohne sittliche Begeisterung gearbeitet hatte.*) Auf diesem Wege ward die Inspiration in

---

οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τε καὶ φιλονείκως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵνα αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν. Διὰ τοῦτο τοίνυν ὥσπερ ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης ...... περὶ πάντων ὧν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἐστιν εἰδέναι ἀκολούθως καὶ συμφώνως ἀλλήλοις ἐδίδαξαν ἡμᾶς, καὶ ταῦτα ἐν διαφόροις τόποις τε καὶ χρόνοις τὴν θείαν ἡμῖν διδασκαλίαν παρεσχηκότες. Der Ausdruck inspiratio stammt aus der Uebersetzung von 2 Tim. 2, 16. durch die Vulgata. Ueber das Geschichtliche ist noch zu vergleichen deutsche Zeitschrift a. a. O., 127 f.

*) Die früheren Bestimmungen, z. B. in dem Compendium von Hutter, sind noch einfach: Est verbum Dei impulsu Spiritus S. a prophetis et apostolis literarum monumentis consignatum. J. Gerhard (loc. th. II, 17) sagt bereits: Deus est summus Scripturae auctor. Scriptura nihil aliud est quam divina revelatio in sacras litteras redacta. Nach II,

einen abstrakten Wunderakt verwandelt, welcher aus allem lebendigen Zusammenhange mit der göttlichen Offenbarungsthätigkeit heraustrat und als etwas ganz Apartes, in der That wie wirkliche Magie sich ausnahm. Je schwieriger es nun aber unter diesen Umständen ward, die Geistesbeschaffenheit eines Inspirirten als das Produkt einer lebendig und geschichtlich göttlich normirten Persönlichkeit vorstellbar zu machen, desto weniger Bedenken trugen die Dogmatiker, ihre mit allen Wurzeln aus dem Boden der Wirklichkeit herausgehobene Vorstellung mit den darin liegenden Consequenzen auszumalen. Wenn die Inspiration die Wirkung eines göttlichen Offenbarungsaktes ist, so versteht es sich von selbst, daß der durch sie vermittelte Offenbarungsinhalt nur auf Offenbarungsgemäßes und nicht auf alles Mögliche, auf das Heil und nicht z. B. auf natur- und weltgeschichtliche Gegenstände, Namen und Zahlen, Orthographie und Paläographie u. s. w., sich erstrecken kann. Sie ist dann ihrem Wesen nach ein so ausschließlich religiöser Begriff, daß derselbe jede Anwendung auf ein außerreligiöses Gebiet der Natur der Sache nach verbietet. Allein, nachdem die Begriffe Inspiration und Offenbarung einmal von einander gelöst waren, nachdem Inspirirte möglich waren ohne Offenbarung und Offenbarungsträger ohne Inspiration, so hinderte die älteren Dogmatiker nichts mehr, die Wirkungen der Inspiration auf alle möglichen Gegenstände, über welche die biblischen Schriftsteller geschrieben hatten, auszudehnen, und nicht nur die Sachen, sondern auch die Worte, die Buchstaben, selbst die hebräischen Vocalzeichen, als Objekte zu betrachten, welche den Schreibenden durch einen absoluten göttlichen Wunderakt nach vorangegangener ebenso wunderbarer Beseitigung ihrer individuellen Freiheit, Selbstständigkeit und sündlichen Schwachheit ohne ihr Zuthun in die Feder eingeflößt worden waren *).

---

23 waren die biblischen Schriftsteller in scriptione — dei organa, nach II, 26: Causae instrumentales Scripturae S. fuerunt sancti dei homines, quos propterea merito Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus S. tabelliones sive notarios vocamus, cum nec locuti sint, nec scripserint humana, sive propria voluntate, sed ut Dei homines, h. e. ut Dei servi et peculiaria Spiritus S. organa.

*) Vergl. Calov, systema, I, 556: Scriptores S. fuerunt tantum calamus, manus vel amanuenses Spiritus S., quare omnia quae

Welche dogmatischen Voraussetzungen waren doch nöthig, um einen solchen Inspirationsbegriff hervorzubringen! Welch ein Religionsbegriff, um diejenigen Persönlichkeiten, welche Gott zu bewuß-

---

scripsere ipsis suggesta ac inspirata esse oportet, neque ex aliorum revelatione aut memoria vel notitia scripsere illa, eine Behauptung, welche mit der Thatsächlichkeit in grellem Widerspruche steht, da die biblischen Schriftsteller häufig selbst die Quellen angeben, aus welchen sie geschöpft haben. Carpzov, theol. revel. dogm. I, 81 hebt besonders hervor, daß Deus cogitationes immediate producebat. Daher Calov a. a. O. 1, 551: Nullus error vel in leviusculis, nullus memoriae lapsus, nedum mendacium ullum locum habere potest in universa Scriptura. In derselben Weise Quenstedt systema 1, 67: Omnes et singulae res, quae in S. Scriptura continentur, sive illae fuerunt S. Scriptoribus naturaliter prorsus incognitae, sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae vel aliunde per experientiam et sensuum ministerium, non solum per assistentiam et directionem divinam infallibilem litteris consignatae sunt, sed singulari Spiritus S. suggestioni, inspirationi et dictamini acceptae ferendae sunt. Omnia enim quae scribenda erant, a Spiritu S. sacris scriptoribus in actu isto inscribendi suggesta et intellectui eorum quasi in calamum dictata sunt, ut his et non aliis circumstantiis, hoc et non alio modo aut ordine scriberentur. Auch bei Hollaz liest man noch examen, 85: Omnia et singula verba, quae in sacro codice leguntur, a Spiritu S. prophetis et apostolis inspirata et in calamum dictata sunt. Die freiere Ansicht eines Erasmus, Beza u. s. w. wird 87 bekämpft. Ueber ähnliche reformirte Urtheile vgl. Al. Schweizer, ref. Glaubenslehre 1, 202. Die Inspirationslehre findet sich meist in den reformirten Bekenntnißschriften. Selbst ein Heidanus schreibt corp. theol. 1, 36: Quia scriptura non tantum quoad sensum, sed etiam quoad verba est a Spiritu S., non secus ac Secretarius amanuensi suo verba et verborum connexionem in os quasi et calamum dictat ac ita auctor totius epistolae dicitur, etiamsi is, qui eam scripsit, ante sciebat quae scripturus esset. Die Extravaganzen der formula consensus (1675): in specie autem hebraicus Veteris Testamenti Codex tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba, θεόπνευστος — fanden bald fast allgemeine Mißbilligung. Selbst über diejenigen wurde hier ein mißbilligendes Urtheil ausgesprochen (eorum sententiam probare neutiquam possumus), welche mit Hülfe der Septuaginta und anderer älterer kritischer Hülfsmittel einen correctern hebräischen Text herstellen wollten. Auf einem ähnlichen Standpunkte steht in neuerer Zeit wohl nur noch Gaussin in seiner Schrift: theopneustie, ou pleine inspiration des Sanctes écritures, 2. ed., 1842.

ten Trägern seiner Heilswirksamkeit vor allen übrigen auserwählt hatte, welche als die lebendigen Zeugen seiner Heilswahrheit in den Dienst der Menschheit berufen waren, zu gedankenlosen Schreibmaschinen und willenlosen Automaten herabzuwürdigen, die weder irgend ein eigenes Verständniß von dem, noch irgend ein persönliches Interesse für das zu haben brauchten, was sie für andere als untrügliche Heilsoffenbarung niederschreiben mußten! Auch hier erprobt es sich übrigens, daß eine Theorie, die zuviel, im Grunde nichts beweist. Denn man sieht aus dem Standpunkte der Theorie nicht ein, weßhalb eigentlich Gott zur Kundgebung seiner Heilswahrheit an die Menschheit sich überhaupt persönlicher Wesen, weßhalb er sich nicht lieber z. B. einer wunderthätigen Feder bedient habe, welche durch einen absoluten Wunderakt ganz in gleicher Weise wie die Schriftverfasser zum Niederschreiben des Offenbarungsinhaltes hätte befähigt werden können, ohne daß in diesem Falle nöthig gewesen wäre, der freien geistigen Selbstthätigkeit und dem sittlichen Selbstbestimmungsvermögen hervorragender heilsgeschichtlicher Personen auf eine das Wesen der Persönlichkeit im innersten Grunde zerstörende Weise zu nahe zu treten*).

Die Auflösung der älteren Inspirationslehre.

§. 74. Obwohl die Mängel einer solchen Inspirationslehre nur so lange sich verbergen konnten, als der religiöse und ethische Faktor in dem Bewußtsein der dogmatischen Theologie ungewöhnlich stark vor dem kirchenpolitischen zurückgetreten war, so dauerte es doch geraume Zeit, bis es zu einer deutlicheren und allgemeineren Einsicht darüber kam. Wenn Calixt an die Stelle der suggestio rerum et vocabulorum theils eine divina revelatio für den centralen Heilsinhalt der Schrift, theils eine bloße assistentia et directio Spiritus S. für den übrigen Schriftinhalt treten ließ*);

---

*) Einzelne Dogmatiker suchten wenigstens gegen die Annahme einer vollen Willenlosigkeit der biblischen Schriftsteller sich zu verwahren, wie Quenstedt systema I, 57, wo er die Meinung zu widerlegen sucht, daß jene citra et contra voluntatem inscii ac inviti geschrieben hätten. Wie aber neben der unbedingten suggestio rerum et vocabulorum, die er voraussetzt, freie Willensäußerungen sollen bestehen können, hat er nicht nachzuweisen versucht.

**) Responsio ad theol. Moguntinos de infallibilitate Pont. rom. th. 77: Neque scriptura divina dicitur, quod singula, quae in ea continen-

wenn Baier der Meinung war, daß der h. Geist bei der Mittheilung des Offenbarungsinhaltes sich der subjektiven Beschaffenheit der Inspirirten anbequemt habe*); wenn Carpov Bedenken trug, das Attribut der Unfehlbarkeit auch auf die in der Schrift vorkommenden naturgeschichtlichen oder mathematischen Gegenstände zu übertragen:**) so war damit vorläufig wenigstens so viel eingeräumt, daß ohne alle selbstständige Mitwirkung von Seite des darstellenden Subjektes die Mittheilung des göttlichen Offenbarungsinhaltes gar nicht denkbar sei. Nachdem außerdem noch die Socinianer leichtere Irrthümer und unbedeutendere Widersprüche in den h. Schriften anerkannt***), die Arminianer sich dabei beruhigt hatten, daß die Thätigkeit der biblischen Schriftsteller im Allgemeinen unter der Leitung des h. Geistes gestanden habe†), so gab allmälig auch der an der überlieferten dogmatischen Theologie sonst festhaltende Theil der Theologen das ältere Inspirationsdogma in

---

tur, divinae peculiari revelationi imputari oporteat, verbi gratia de duobus filiis Abrami, de patre Davidis, de serie et successione regum Ierosolymae et Samariae etc, sed quod praecipua, sive quae primario et per se respicit ac intendit Scriptura, nempe redemptionem et salutem generis humani concernunt, nonnisi divinae illi peculiari revelationi debeantur. In caeteris vero, quae aliunde sive per experientiam sive per lumen naturae nota, consignandis, divina assistentia et Spiritu ita Scriptores sunt gubernati, ne quidquam scriberent, quod non esset ex vero, decoro, congruo.

*) Compend. theol. pos., 76: Fatendum est, Spiritum S. ipsum in suggerrendis verborum conceptibus accomodasse se ad indolem et conditionem amanuensium.

**) Theologia revel. dogm., 166.

***) Faustus Socinus, de auctoritate S. Scr., 14: Repugnantiae porro aut diversitates, seu verae, seu quae videri tantum possint, quae in rebus sunt parvi momenti, eae sunt, quae pertinent ad historiam .... Summa est, eos (Evangelistas) nihil prorsus inter se dissentire in iis historiae partibus, quae alicujus sint momenti. Et quod in quibusdam rebus minimis inter se differant, hoc non solum illis non minuere, sed augere etiam debere auctoritatem et fidem.

†) Limborch, theol. christ., 1, 4, 10. Episcopius, instit. theol. III, 5, 1.

zwei wichtigen Punkten auf: erstens wurde die freithätige Mitwirkung beim Niederschreiben von Seite der Inspirirten nicht länger bestritten; zweitens wurde die Annahme der Schriftinspirirtheit auf den Heilsinhalt der h. Schriften beschränkt*).

So sehr nun auch die Opposition gegen die ältere Vorstellung eine mehrfach berechtigte war, so befand sich diese letztere gegen jene dennoch hinsichtlich eines Punktes in einem wesentlichen Vortheile. Sie war principell aus einem Gusse und machte auf jeden, welcher die Grundvoraussetzung theilte, den Eindruck der vollkommenen Consequenz. Je mehr dagegen die inspirirten Personen als lebendige freithätige Persönlichkeiten aufgefaßt und gewürdigt wurden, desto schwieriger ward es einzusehen, wie sie zu gleicher Zeit

---

*) Baumgarten (ev. Glaubenslehre III, 32—38) milderte den Inspirationsbegriff dahin, daß er annahm: Gott habe in der Wahl und Einrichtung der Sachen und in der Einrichtung und Beschaffenheit der Worte, Vorstellungen und Ausdrücke so viel von eines jeden schon wirklich gegenwärtigen Vorstellungen und gesammten Art zu denken und zu schreiben beibehalten, als mit seinem Endzweck nur immer bestehen können. Daher erklärt er sich, daß die Verfasser der Schrift nicht Alles mit Gewißheit wußten, sondern Manches nur muthmaßten (Apostelg. 20, 25. f., 1 Kor. 16, 5. f.), ferner die verschiedene Schreibart, die Verschiedenheit der alttestamentlichen Citate. Er nimmt an, daß sie ein Bewußtsein von dem niedergeschriebenen Inhalte hatten, darüber nachdachten, forschten, Einzelnes zusammenstellten, kurz nach einem schriftstellerischen Plane verfuhren, und er ist der Meinung, daß es weder der Gottseligkeit, noch der Untrüglichkeit der h. Schrift Schaden bringen werde, wenn man auch in chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten Fehler zuzugeben genöthigt sei, da sich die göttliche Offenbarung nicht bis auf diese Stücke erstrecke. Mit fast noch größerer Freiheit hatte der würtembergische Kanzler C. M. Pfaff noch früher die Inspirationslehre behandelt (institutiones theologiae dogm. et moralis, 1720, 78), wo er sagt: Largimur quidem verba aliquando a Spiritu S. suggesta viris divinis esse .... ast semper haud contigit suggestio illa, saltem in scribendo parcissime facta est, sed maximam partem obtinuit directio immediata atque excitatio, qua ad scribendum moti fuere V. S., ita ut ad eorum indolem geniumque et idiotismum Spir. S. se accommodaret atque attemperaret. Beachtenswerth ist noch, daß er sich dabei auf die symbolischen Bücher beruft, a. a. O. 81: Scilicet cum in libris Ecclesiae nostrae symbolicis hanc in rem nihil determinatum et cuivis permissum sit, eum τρόπον παιδείας sequi, quem veritati putat esse convenientissimum, nemo nobis vitio vertet, quod hac libertate hic intrepidi utamur.

nach der einen Seite hin willenlos und irrthumlos, nach der anderen hin willensfest und irrthumsfähig gewesen sein sollten. Je mehr überdies die aus der Inspirationswirkung hervorgegangenen Schriftstücke als einheitliche, in sich zusammenhängende, Geisteserzeugnisse sich kundgaben, desto weniger ließ sich vorstellig machen, daß dieselben in dem einen Stücke absolut fehlerfrei, in dem anderen ebenso mangelhaft wie jedes andere menschliche schriftstellerische Produkt ausgefallen sein sollten. Die alte Vorstellung war zwar aufgelöst; aber eine neue folgerichtig durchgeführte dafür nicht aufgefunden. Hatten doch auch die späteren sich freier äußernden Dogmatiker nicht den Muth, in Beziehung auf die älteren es offen auszusprechen, daß die Grundvoraussetzung derselben eine unhaltbare sei. Waren sie doch höchstens nur beflissen, die Consequenzen der älteren Theorie im Einzelnen zu mildern, ohne sich einzugestehen, daß damit die Axt der Kritik zugleich an die Wurzel der ganzen Vorstellungsart gelegt sei, aus welcher jene Consequenzen nothwendig flossen. Denn war einmal eingeräumt, daß neben dem göttlichen Geist auch der menschliche der Schriftverfasser auf Form und Inhalt der biblischen Darstellung eingewirkt habe: so war es außerordentlich schwierig geworden, die Grenze zu bestimmen, wo die Einwirkung des einen aufgehört, die des anderen ihren Anfang genommen habe. War doch insbesondere noch seit der Ausbildung einer schärferen biblischen Kritik die Behauptung, daß der ganze heilsgeschichtliche Inhalt d r Schrift auf dem Wege unbedingter Inspirationswirkung erzeugt sei, schon durch die unbestreitbare Thatsache widerlegt, daß von demselben nicht Weniges auf dem Wege äußerer geschichtlicher Ueberlieferung und urkundlicher Forschung zur Kenntniß der biblischen Schriftsteller gelangt war. Und so sah sich denn die Dogmatik durch die unwiderstehliche Macht der Consequenz genöthigt, Schritt für Schritt von dem früher so sicher behaupteten Terrain zu weichen, Stück für Stück von dem hergebrachten Inspirationsdogma fallen zu lassen, und zuletzt in der vagen Hoffnung Trost zu suchen, daß Gott die Schriftverfasser während des Schreibens wenigstens „vor der Religion nachtheiligen Irrthümern bewahrt habe" !*). Unter diesen Umständen war die wis-

*) Die Halbheiten des Supranaturalismus machen hier einen wahrhaft kläglichen Eindruck. So hilft sich Reinhard, Dogmatik 52, damit,

zwei wichtigen Punkten auf: erstens wurde die freithätige Mitwirkung beim Niederschreiben von Seite der Inspirirten nicht länger bestritten; zweitens wurde die Annahme der Schriftinspirirtheit auf den Heilsinhalt der h. Schriften beschränkt*).

So sehr nun auch die Opposition gegen die ältere Vorstellung eine mehrfach berechtigte war, so befand sich diese letztere gegen jene dennoch hinsichtlich eines Punktes in einem wesentlichen Vortheile. Sie war principell aus einem Gusse und machte auf jeden, welcher die Grundvoraussetzung theilte, den Eindruck der vollkommenen Consequenz. Je mehr dagegen die inspirirten Personen als lebendige freithätige Persönlichkeiten aufgefaßt und gewürdigt wurden, desto schwieriger ward es einzusehen, wie sie zu gleicher Zeit

---

*) Baumgarten (ev. Glaubenslehre III, 32—38) milderte den Inspirationsbegriff dahin, daß er annahm: Gott habe in der Wahl und Einrichtung der Sachen und in der Einrichtung und Beschaffenheit der Worte, Vorstellungen und Ausdrücke so viel von eines jeden schon wirklich gegenwärtigen Vorstellungen und gesammten Art zu denken und zu schreiben beibehalten, als mit seinem Endzweck nur immer bestehen können. Daher erklärt er sich, daß die Verfasser der Schrift nicht Alles mit Gewißheit wußten, sondern Manches nur muthmaßten (Apostelg. 20, 25. f., 1 Kor. 16, 5. f.), ferner die verschiedene Schreibart, die Verschiedenheit der alttestamentlichen Citate. Er nimmt an, daß sie ein Bewußtsein von dem niedergeschriebenen Inhalte hatten, darüber nachdachten, forschten, Einzelnes zusammenstellten, kurz nach einem schriftstellerischen Plane verfuhren, und er ist der Meinung, daß es weder der Gottseligkeit, noch der Untrüglichkeit der h. Schrift Schaden bringen werde, wenn man auch in chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten Fehler zuzugeben genöthigt sei, da sich die göttliche Offenbarung nicht bis auf diese Stücke erstrecke. Mit fast noch größerer Freiheit hatte der würtembergische Kanzler C. M. Pfaff noch früher die Inspirationslehre behandelt (institutiones theologiae dogm. et moralis, 1720, 78), wo er sagt: Largimur quidem verba aliquando a Spiritu S. suggesta viris divinis esse .... ast semper haud contigit suggestio illa, saltem in scribendo parcissime facta est, sed maximam partem obtinuit directio immediata atque excitatio, qua ad scribendum moti fuere V. S., ita ut ad eorum indolem geniumque et idiotismum Spir. S. se accommodaret atque attemperaret. Beachtenswerth ist noch, daß er sich dabei auf die symbolischen Bücher beruft, a. a. O. 81: Scilicet cum in libris Ecclesiae nostrae symbolicis hanc in rem nihil determinatum et cuivis permissum sit, eum τρόπον παιδείας sequi, quem veritati putat esse convenientissimum, nemo nobis vitio vertet, quod hac libertate hic intrepidi utamur.

nach der einen Seite hin willenlos und irrthumlos, nach der anderen hin willensfest und irrthumsfähig gewesen sein sollten. Je mehr überdies die aus der Inspirationswirkung hervorgegangenen Schriftstücke als einheitliche, in sich zusammenhängende, Geisteserzeugnisse sich kundgaben, desto weniger ließ sich vorstellig machen, daß dieselben in dem einen Stücke absolut fehlerfrei, in dem anderen ebenso mangelhaft wie jedes andere menschliche schriftstellerische Produkt ausgefallen sein sollten. Die alte Vorstellung war zwar aufgelöst; aber eine neue folgerichtig durchgeführte dafür nicht aufgefunden. Hatten doch auch die späteren sich freier äußernden Dogmatiker nicht den Muth, in Beziehung auf die älteren es offen auszusprechen, daß die Grundvoraussetzung derselben eine unhaltbare sei. Waren sie doch höchstens nur beflissen, die Consequenzen der älteren Theorie im Einzelnen zu mildern, ohne sich einzugestehen, daß damit die Axt der Kritik zugleich an die Wurzel der ganzen Vorstellungsart gelegt sei, aus welcher jene Consequenzen nothwendig flossen. Denn war einmal eingeräumt, daß neben dem göttlichen Geist auch der menschliche der Schriftverfasser auf Form und Inhalt der biblischen Darstellung eingewirkt habe: so war es außerordentlich schwierig geworden, die Grenze zu bestimmen, wo die Einwirkung des einen aufgehört, die des anderen ihren Anfang genommen habe. War doch insbesondere noch seit der Ausbildung einer schärferen biblischen Kritik die Behauptung, daß der ganze heilsgeschichtliche Inhalt d r Schrift auf dem Wege unbedingter Inspirationswirkung erzeugt sei, schon durch die unbestreitbare Thatsache widerlegt, daß von demselben nicht Weniges auf dem Wege äußerer geschichtlicher Ueberlieferung und urkundlicher Forschung zur Kenntniß der biblischen Schriftsteller gelangt war. Und so sah sich denn die Dogmatik durch die unwiderstehliche Macht der Consequenz genöthigt, Schritt für Schritt von dem früher so sicher behaupteten Terrain zu weichen, Stück für Stück von dem hergebrachten Inspirationsdogma fallen zu lassen, und zuletzt in der vagen Hoffnung Trost zu suchen, daß Gott die Schriftverfasser während des Schreibens wenigstens „vor der Religion nachtheiligen Irrthümern bewahrt habe"!*). Unter diesen Umständen war die wis-

*) Die Halbheiten des Supranaturalismus machen hier einen wahrhaft kläglichen Eindruck. So hilft sich Reinhard, Dogmatik 52, damit,

senschaftliche Folgerichtigkeit des Rationalismus ein beziehungsweiser dogmatischer Fortschritt, und die grundsätzliche Läugnung aller Inspiration einer wahrheitsgemäßen Reconstituirung des Dogmas förderlicher, als die principwidrige Verläugnung der Folgerungen der älteren Theologie unter scheinbarer Zustimmung zu ihren Voraussetzungen.

Der Schleiermacher'sche Inspirationsbegriff.

§. 75. Nachdem die Theologie in jener Läugnung bis zu dem äußersten Punkte fortgeschritten war *), hat Schleiermacher den

daß er sagt: „Sie (die bibl. Schriftsteller) wurden durch die Inspiration nicht allwissend, sondern blieben in allen den Dingen, die mit ihrem Amte nicht zusammenhingen, gemeine (!) Menschen." Eckermann (Handbuch der Dogmatik I, 619) schwächt den Inspirationsbegriff zum bloßen Versehungsbegriffe ab. Storr (Lehrbuch der christl. Dogmatik, 179) löst die Inspiration in „den unzertrennlichen Beistand des Geistes Gottes für die Apostel" auf, „der sie z. B. vom Gebrauch solcher Ausdrücke, die von einem eigenen unzuverlässigen Zusatz zu den göttlichen Belehrungen herrührten, abhielt."

*) Kant, Religion innerhalb der Gr. der bl. Vernunft III, Alg. Anm. Note, sagt, es lasse sich nicht denken, daß, wenn man seinerseits es nur nicht am ernstlichen Wunsche ermangeln lasse, Gott die religiöse Erkenntniß uns durch Eingebung zukommen lassen könne. Herder (christl. Schriften, 4, 111) bemerkt: „Der eigene Standpunkt jedes heil. Autors wird so deutlich bezeichnet, daß unter der Maske eines einhauchenden Geistes sich nichts in ihm erklären läßt, während sie sich alle selbst erklären, sobald jeder Verfasser in seine Rechte eintritt." Bretschneider erklärt in Beziehung auf das A. T. (die rel. Glaubenslehre 4. A., 198): es habe die Eigenschaften nicht, welche eine von Gott selbst geschriebene Schrift haben müßte, und in Beziehung auf das N. T. (Handbuch der Dogm. 4. A., 395): es enthalte dasselbe zwar die Schriften von Männern, welche völlig glaubwürdige Referenten der durch Christum ertheilten Offenbarung seien, und habe also, in wie weit es Religionssachen vortrage, fidem divinam; eine Inspiration der Schriften selbst aber sei nicht anzunehmen. Wegscheider (institutiones theol. christ. dogm. 8 ed., §. 43) beschränkt sich auf ein: Negari nequit, revelationem, a qua religiones et judaica et christiana repetuntur, recte revocari posse ad naturalem et mediatam, ita quidem, ut auctores illarum insigni aliqua providentiae divinae, naturalibus tamen praesidiis utentes, efficacia excitati atque adjuti dicantur ad meliorem et salubriorem religionis formam hominibus tradendam eamque, quod probe tenendum, cultu publico atque ecclesia instituta propagandam. Strauß (die christl. Glaubenslehre 1, 176) sagt mit Beziehung auf solche Umdeutungen der Inspirationslehre richtig: „Damit war die Scheidewand

ersten beachtenswerthen Versuch gemacht, das fast allgemein preisgegebene Lehrstück auf den Grundlagen seiner dogmatischen Voraussetzungen umzubauen. Vor Allem, ob man nun mehr auf den Akt der Abfassung eines h. Buches, oder mehr auf die ihr vorangehende und zu Grunde liegende Gedankenerregung sehen möge, erscheint ihm die Behauptung als eine durchaus unbegründete, daß den heiligen Schriftstellern, indem sie aus Eingebung schrieben, der Inhalt göttlicherweise besonders kund gemacht worden sei. Nicht in Folge einer unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Geistes, sondern in Folge einer heilsgeschichtlich vermittelten Wirkung des Gemeingeistes der Kirche, haben die biblischen Schriftsteller geschrieben; alle dem Reiche Gottes angehörende Gedankenerzeugung wäre somit als von jenem Gemeingeiste eingegeben zu betrachten. Eine zunächstliegende natürliche Folgerung von hier aus ist, daß die h. Männer in andern Beschäftigungen ihrer apostolischen Wirksamkeit gerade ebenso als in den Momenten des Schreibens, und bei der Abfassung anderer für den Gemeinde dienstentworfener Schriften nicht weniger als bei der Abfassung derer, welche uns im Kanon aufbewahrt geblieben, vom h. Geiste beseelt waren. Im Weiteren ergibt sich aus jener Beschreibung, daß die Wirkung der Inspiration lediglich auf die neutestamentlichen Schriftsteller zu beschränken ist; ist doch das alte Testament — nach Schleiermachers Ansichten — gar nicht durch denselbigen Geist, wie das neue, eingegeben;*) ist die Kirche doch erst eine neutestamentliche Stiftung.

Ohne Mühe leuchtet ein, daß der kirchliche Inspirationsbegriff in der Schleiermacher'schen Fassung seine ursprüngliche Substanz verloren hat. Wenn es wirklich Inspirationswirkungen giebt, so kann es solche nur geben, wie unser Lehrsatz es ausspricht, in der Form unmittelbarer offenbarender göttlicher Geistesthätigkeit, auf dem Wege einer persönlichen schöpferischen Einwirkung des göttlichen auf den menschlichen Geist. Eine irgendwie durch bloße menschliche Thätigkeit vermit-

zwischen inspirirten und nicht inspirirten Schriften niedergesunken; jedes gute Buch konnte in diesem weitern Sinne ein heiliges und göttliches heißen." Vgl. noch Semler, Abhandl. von freier Untersuchung des Kanons 1, 39 f.

*) Der christl. Glaube, II., §. 130 f.

telte Geisteseinwirkung noch als Inspiration zu bezeichnen, das ist jedenfalls eine mißbräuchliche und darum unberechtigte Anwendung des Begriffes. Wenn Schleiermacher dem kirchlichen Gemeingeiste eine inspirirende Wirkung zuschreibt, so ist dagegen zu erinnern, daß dieser jedenfalls kein reines Organ des göttlichen Geistes mehr sein kann. Der Gemeingeist der Kirche wirkt überdies als solcher nicht mehr ursprünglich auf Andere, da er nur durch die von ihm erzeugten Mittelglieder der Lehre, des Cultus und der Verfassung auf Andere zu wirken befähigt ist. Wie wir früher gezeigt haben, so kann allerdings durch die eben erwähnten Faktoren auf das Gewissen zurückgewirkt werden, und es ist die höchste Bestimmung der Lehre, des Cultus und der Verfassung wieder in Gewissenserfahrungen zurückversetzt zu werden. Allein diese letztere Einwirkung geht nicht auf dem Wege einer wunderbaren göttlichen Geistesmittheilung, sondern in der Form der erkennenden und wollenden, der logisch und teleologisch vermittelten, menschlichen Geistesthätigkeit vor sich, so daß eine bedenkliche Verwirrung in den dogmatischen Grundbegriffen angerichtet werden muß, wenn als Inspiration bezeichnet werden will, was eigentlich Reproduktion genannt werden sollte.

Wie wir aber einerseits entschieden daran festhalten, daß die Inspirationsakte immer Wirkungen der unmittelbaren offenbarenden Thätigkeit des göttlichen Geistes sind: so legen wir noch andererseits großes Gewicht darauf, daß sich dieselben lediglich auf das Gewissensgebiet erstrecken, daß also immer individuelle Gewissenserregungen damit verbunden sind. Der Gemeingeist der Kirche dagegen bringt, wie Schleiermacher seine Thätigkeit auffaßt, nicht auf das religiöse Centralorgan, sondern auf die Organe der Vernunft und des Willens seine Wirkungen hervor, und darin liegt denn auch der Grund, weßhalb nach der Schleiermacher'schen Fassung der Begriff der Inspiration überhaupt nicht ein speciell religiöser ist. Das Gewissen ist inspirirt, wenn der göttliche Geist dasselbe durch einen unmittelbaren heilsgeschichtlichen Mittheilungsakt beseelt hat; wenn das Selbstbewußtsein in Folge davon mit ungewöhnlicher Kraft und Lebendigkeit auf das Gottesbewußtsein sich bezogen weiß; wenn die von dem Weltbewußtsein in der Regel ausgehenden Hemmungen und Trübungen dadurch auf ein kleinstes Maaß zurückgeführt werden; wenn das Wesen der Welt sich nunmehr im Lichte der ewigen Wahrheit und nicht mehr des irdischen

Scheines darstellt. Der inspirirte Mensch ist deßhalb durch die Macht des in ihm sich manifestirenden göttlichen Geistes, durch die neuen Heilskräfte, welche in seinem Innern entbunden worden sind und nun der Welt gegenüber treten, auch in seinem Verhältnisse zur Welt in der Art ein neuer geworden, daß er jetzt nicht mehr in erster Linie die Welt auf sich und sich auf die Welt, sondern vor Allem sich und die Welt auf Gott bezieht. Die ganze Art und Weise seiner Weltbetrachtung ist daher eine andere, eine durchgreifend religiöse und sittliche geworden. Dieser Zustand seines Innern ist allerdings ein ganz außerordentlicher, mit welchem die gewöhnliche religiöse Erweckung nicht verglichen werden kann. Die religiöse Kraft und sittliche Lebendigkeit ist in ihm eine wunderbar gesteigerte. Es ist ein eigenthümliches Merkmal desselben, daß, wie unser Lehrsatz andeutet, der Inspirirte das unwiderstehliche Bedürfniß in sich fühlt, die in seinem Innern erschlossenen neuen Quellen des göttlichen Heils auch auf Andere hinüberzuleiten und wo möglich alle Mitglieder der Gemeinschaft zu Zeugen wie zu Theilnehmern des höheren Lebens zu machen, welches ihm von Seite Gottes zugeflossen ist.

Der heilsgeschichtliche Charakter der Inspiration.

§. 76. Hiermit ist nun aber auch der Punkt gegeben, von welchem aus das Ergebniß, welches von der älteren Dogmatik nicht erreicht zu werden vermochte, daß nämlich die heilsgeschichtliche Wahrheit der durch die Inspirirten mitgetheilten Offenbarungskunde vermöge der Inspiration wesentlich verbürgt ist, auf einem ganz andern Wege wirklich erreichbar wird. So wenig der religiöse Mensch sein inneres auf Gott bezogenes Leben unmittelbar mittheilen kann, ebenso wenig kann der inspirirte die größere oder geringere Fülle des ihn beseelenden göttlichen Geistes und Lebens ohne Weiteres auf Andere übertragen. Er bedarf dazu als vermittelnder Organe des Denkens, Wollens, Fühlens. Die Offenbarungskunde, ob dieselbe in mündlicher oder in schriftlicher Mittheilungsform enthalten sei, ist unter allen Umständen das Produkt einer Vermittlung, und daß diese ein möglichst reines Abbild des göttlichen Offenbarungsaktes selbst sei, daß es wirklich die Wahrheit des göttlichen Heiles sei, welche vermöge derselben zur Kunde der Menschen kommt, und nicht täuschender Irrthum, das ist ein nothwendiges

heilsgeschichtliches Postulat. Ist die Offenbarungskunde verfälscht, so hat der Offenbarungsakt selbst für die Menschen seinen Werth verloren, und aus dem Schooße der aus verfälschter Offenbarungskunde entspringenden falschen Erkenntnisse, verkehrten Entschließungen und Handlungen, muß Irrthum auf Irrthum sich gebären. Darum war auch das Verlangen der älteren Dogmatiker nach Aufstellung einer Theorie, welche die Offenbarungskunde gegen den Vorwurf der Verfälschung möglichst sicherte, an und für sich durchaus wohlberechtigt, obwohl dieselben in dem Eifer, auch das Kleinste und Einzelnste in der Schrift sicher stellen, das Größte, ja das Ganze, in seiner Offenbarungsmäßigkeit auf eine beklagenswerthe Weise preisgaben.

Bei der Erörterung der Frage, in wie weit eine ausreichende Bürgschaft für die Wahrheit der Offenbarungskunde in der Inspirationswirkung enthalten sei, kommt zuallervörderst das Verhältniß der Gewissensfunktion zu den Funktionen der erkennenden, wollenden und fühlenden Thätigkeit in Betracht. Insofern das Gewissen das Centralorgan des menschlichen Geistes ist*), insofern sind alle anderen Organe des menschlichen Geistes und auch dasjenige des Gefühls, sobald es am Geistesleben participirt, durch dasselbe bestimmt, d. h. der Mensch denkt, will, fühlt so, wie sein Gewissen beschaffen ist. Wäre das Gewissen von einer durchaus normalen Beschaffenheit; vollzöge sich die religiöse und sittliche Funktion ohne alle reaktionären Hemmungen und Störungen von Seite des Weltbewußtseins, ohne jede gottwidrige Regung und Strebung: so würden auch die übrigen Funktionen des Personlebens in einer durchaus normalen Weise sich vollziehen, und die menschlichen Erkenntnisse wie die menschlichen Handlungen würden getreue und reine Spiegelungen der innern Gottangemessenheit sein. Daraus folgt: je normaler und kräftiger die Gewissenserregung, eine desto sicherere Bürgschaft ist auch dafür gegeben, daß die innere Heilserfahrung ohne entstellende Zuthat und ohne künstliche Verschiebung in entsprechender Objektivität zu ihrem begrifflichen Ausdrucke und ihrer thatsächlichen Verwirklichung gelangen wird.

Allein gerade in Folge der letzteren Ausführungen zeigt sich, wie unentbehrlich die in unserem Lehrsatze beigefügte Be-

*) S. 1. Hauptstück, 2. Lehrstück, §. 32.

schränkung ist, daß vermittelst der durch die Inspiration bewirkten Gewissenserregung nur der heilsgeschichtliche Theil der Offenbarungskunde wesentlich verbürgt wird. Wie sehr gereinigt und verstärkt wir uns nämlich auch die Gewissenserregung vorstellen, so findet ihre Einwirkung doch immer auf diejenigen Organe des Geistes statt, welche in unmittelbarer Beziehung zu der Welt stehen, und es ist daher nicht anders möglich, als daß bei der Erzeugung von Gedanken und Bewirkung von Entschlüssen die religiöse und sittliche Funktion an der weltabbildenden und weltumbildenden Thätigkeit der Vernunft und des Willens Theil nehme. Das religiöse und sittliche Bewußtsein des Menschen ist ja auch nicht etwas apartes; es hat ja wirklich die Bestimmung, die Welt mit allen ihren Kräften und Erscheinungen zu erneuern und zu beherrschen. Und so liegt es denn in der Natur der Sache, daß von dem heilsgeschichtlichen Inhalte der Offenbarungskunde der weltgeschichtliche unzertrennlich ist. Nun ist dieser letztere aber nicht aus dem Gewissen und mithin auch nicht vermittelst einer göttlichen Offenbarung in das menschliche Denken und Wollen hineingekommen, sondern schon vorher in demselben gewesen, oder nachher in demselben entstanden. In ihm spiegelt sich also weder ein Akt der Offenbarung, noch eine Wirkung wunderbarer Beseelung. Das Weltgeschichtliche in der Schrift haftet gleichsam als die andere, der Welt zugewandte, Seite des Menschen an der ersten, Gott zugekehrten, an dem Heilsgeschichtlichen, und da das Menschliche vom Göttlichen sich überhaupt nicht absolut trennen läßt, so bleibt es auch in der Offenbarungskunde mehr oder weniger damit verbunden. Eine haarscharfe Scheidung beider Elemente von einander wird darum auch niemals völlig gelingen, ebensowenig als innerhalb des diesseitigen menschlichen Personlebens eine haarscharfe Scheidung zwischen Geist und Leib möglich ist. Aber unterschieden kann und soll dennoch diese zwiefache Substanz der Offenbarungsurkunden werden. Vermag doch ein jeder schon an seiner eigenen Person die Probe darüber zu machen, was sich in das Heilsbewußtsein zurückübersetzen läßt und was nicht. Will es einer versuchen, auch die vier Flüsse, in welche der Strom Edens sich theilte*); auch die

*) 1. Mos. 2, 10.

Myrrhe, die Aloe und die Casia an den Gewändern des psalmbesungenen Königs*); auch die sechszig Königinnen, die achtzig Kebsweiber und die Jungfrauen ohne Zahl im Hohenliede**); auch die Corinther, von welchen Paulus nicht mehr weiß, wie Viele ihrer er in Corinth getauft hat***); auch den Mantel, den er in Troas gelassen sammt den Büchern und sonderlich den Pergamentrollen †), in heilskräftiges, religiöses und sittliches Leben zu verwandeln: so wird er bald inne werden, welches Aufwandes von Zuthaten und Künsten, von Wendungen und Windungen es bedarf, mit einem solchen Versuch einigermaßen in Ehren bestehen zu können. Einzig und allein daher was aus der Offenbarungskunde in den Heilsbesitz der frommen Gemeinschaft überzugehen die Bestimmung hat, d. h. was sich darin auf die Wiederherstellung der durch die Sünde gottwidrig bestimmten Menschheit zu einer gottgemäßen bezieht: das ist ihr Heilsinhalt.

Die Stufen der Inspiration.

§. 77. Ist nun aber dadurch, daß die ursprüngliche Mittheilung der Offenbarungskunde nothwendig durch eine gereinigte und verstärkte Gewissenserregung bewirkt wird, in der That auch eine sichere Garantie für die heilsgeschichtliche Wahrheit ihres Inhaltes gegeben? Ist es denn nicht eine Thatsache der Erfahrung, daß eine vollkommen normale Einwirkung des Gewissens auf Erkenntniß, Wille und Gefühl bei inspirirten Subjekten in Wirklichkeit niemals vorkommt? Und folgt daraus nicht weiter, daß es an einer völlig sicheren Beglaubigung für die mitgetheilte Kunde dennoch fehle? Wenn der menschlichen Thätigkeit, wie unser Lehrsatz einräumt, und mit ihr dem gottwidrigen Weltbewußtsein und der gottwidrigen Selbstbestimmung in dem Personleben des vermöge des Inspirationsaktes Inspirirten nicht ein völliges Ende gemacht ist; wenn es eingestandenermaßen verschiedene Grade und Stufen in dem Zustande des Inspirirtseins giebt, von denen der eine wohl eine größere Wahrscheinlichkeit als der andere für die heilsgeschichtliche

*) Ps. 45, 9.

**) Hohes Lied 6, 8.

***) 1. Cor. 1, 16.

†) 2 Tim. 4, 13.

Glaubwürdigkeit der Offenbarungskunde darbietet, keiner aber die unbedingte Nothwendigkeit derselben verbürgt: woher soll denn nun die gewünschte Beglaubigung kommen?

Auf diese Frage muß die christliche Dogmatik eine wenigstens annähernd befriedigende Antwort zu ertheilen versuchen. Erinnern wir uns zunächst an den unauflöslichen Zusammenhang zwischen Offenbarung und Inspiration: so steht thatsächlich fest, daß, wie hoch auch die einzelnen inspirirten Offenbarungsträger für ihre Person gestellt werden mögen, dennoch Keiner von ihnen im Besitze des ganzen und vollen Offenbarungsinhaltes gewesen, Keiner das umfassende System der göttlichen Heilsökonomie überblickt hat, Jeder vielmehr nur ein besonderes Glied in der Jahrtausende umschließenden Kette der Vielen gewesen ist, welchen Gott die Schätze seiner Offenbarungen anvertraut hat. Darum hat auch Keiner von ihnen die ganze Fülle des göttlichen Heils in seinem Innern erfahren, und aus demselben Grunde ist auch Keiner von ihnen im Stande gewesen, durch Lehre oder Beispiel die gesammte Heilskunde als ein in sich vollendetes System von Lehrsätzen oder Lebensnormen mitzutheilen. Vielmehr verhält es sich hiermit so, daß die frühesten Träger der Offenbarung, welche, mit dem neuen in ihrem Innern aufgegangenen göttlichen Geisteslichte Andre zu erleuchten, zuerst in sich den Beruf fühlten, auch auf der niedrigsten Stufe der Heilserleuchtung standen. Mit ihnen nahm die Offenbarungskunde ihren noch unentwickelten Anfang. Sie hatten noch nicht Gelegenheit gehabt, von Andern zu lernen; sie waren die ersten heilsgeschichtlichen Lehrer der Menschheit. Von jetzt an aber verhielt es sich folgendermaßen.

In jedem späteren inspirirten Offenbarungsträger ist nämlich ein doppelter heilsgeschichtlicher Inhalt zu unterscheiden: erstens der, welchen derselbe auf dem Wege der erkenntnißmäßigen Aneignung aus der schon vor ihm überlieferten Offenbarungskunde gewonnen hat, und zweitens der, welcher ihm auf dem Wege der Offenbarung als ein neuer unmittelbar durch Gott mitgetheilt worden ist. Jeder später inspirirte Offenbarungsträger hat also ebensowohl mittelbar gelernt, als unmittelbar erlebt; jeder findet demzufolge in seinem Innern ein doppelartiges Heilsbewußtsein vor, das auf verschiedene Weise in ihm erzeugt worden ist. Die Inspirationsstufe, auf welcher ein solcher Inspirirter steht, ist daher von zwei Bedingungen abhängig: sowohl von

dem Umfange der Heilserkenntniß, welche derselbe abgesehen von der Offenbarungsmittheilung besaß, als von dem Maße des göttlichen Geistes, welches nachher auf ihn unmittelbar überfloß. Je mehr ein weiter Umfang des religiös Erlernten und ein reiches Maß des durch Offenbarung Empfangenen in einem und demselben inspirirten Offenbarungsträger sich vereinigen: eine um so größere Tragweite müssen auch die Wirkungen haben, welche von einem solchen ausgehen. Jener Umfang aber und dieses Maß sind natürlich bei verschiedenen inspirirten Persönlichkeiten sehr verschieden. Deßhalb ist auch die Offenbarungskunde von den Einen dunkler, von den Andern deutlicher, von den Einen mehr Centralgedanken zusammenfassend, von den Andern mehr in Einzelnheiten auslaufend, von den Einen mehr mit wohlthuender Milde, von den Andern mehr mit erschütterndem Ernste vorgetragen worden. Welche qualitative Verschiedenheit zwischen dem Verfasser des hundertundneunzehnten und des einundfünfzigsten Psalms, zwischen dem Buche Esther und dem Propheten Jesaja, zwischen der Epistel des Jakobus und dem Evangelium des Johannes! Gewiß wird Niemand die Behauptung wagen, daß dieselbe Kräftigkeit und Fülle des göttlichen Geistes in den eben genannten, von intellektuell, religiös und sittlich so verschiedenartig qualificirten Verfassern abstammenden, Offenbarungsurkunden sich kundgebe. Gewiß wird jeder Unbefangene zugeben, daß die eine ein vollkommnerer Spiegel der göttlichen Heilsoffenbarung als die andere sei. Gewiß wird kaum Einer noch in unserer Zeit vom Standpunkte der Wissenschaft aus der Illusion sich hingeben, daß, gegenüber den Angriffen des Unglaubens auf die Urkunden der Offenbarung, unter dem Schirme der Inspirationstheorie der älteren Dogmatik Hülfe und Rettung zu finden sei*).

Gilt es den Versuch einer wissenschaftlichen Erke-

---

*) Tholuck sagt a. a. O., 346, mit ehrenwerther Offenheit: „Die uns vorliegende Bibel kann auf keinen Fall als wörtlich inspirirt gelten, daher auch nicht bis in alle Details hinein der Gehalt der Schrift als äußerlich gesichert angesehen werden." In neuerer Zeit hat dagegen Philippi die Wortinspiration wieder vertheidigt, die er — eigenthümlich genug — von der Wörterinspiration unterscheiden will (K. Glaubenslehre, 184). Uns will bedünken, wenn die Wörter nicht inspirirt sind, so sind es wohl auch die Worte nicht. Wenn Hr. Philippi die Inspiration als die Midashand (!) bezeichnet, die was,

ledigung des Inspirationsproblemes, so bleibt daher nichts Anderes übrig, als die Unvollkommenheit der einzelnen Inspirationswirkungen während des Zustandekommens des Ganzen der Offenbarungskunde einzuräumen und damit noch im Weiteren einzugestehen, daß die Inspiration überhaupt nicht ein absolut göttlicher, sondern ein, wenn auch unmittelbar von Gott ausgehender, doch in seinem Fortgange menschlich-vermittelter Akt ist.

Die in Betreff der Inspirationslehre entstandenen, auf längere Zeit in der Dogmatik herrschend gewordenen, Irrthümer haben in der That auch ihren Grund darin, daß bald der eine, bald der andere der beiden Faktoren, durch welche die Inspirationswirkung gemeinschaftlich zu Stande kommt, zurückgestellt worden ist. Läßt man die Inspiration nicht unmittelbar von Gott ausgehen, so verliert sie — wie wir bei Schleiermacher wahrgenommen haben — ihre heilsgeschichtliche Autorität. Läßt man die menschliche Vermittelung dabei nicht zu ihrem Rechte kommen, so wird sie — wie der Vorgang der älteren Dogmatiker beweist — ein geschichtswidriger Zauberakt. Allein auch als eine „Gnadengabe" darf sie nicht bezeichnet werden;*) denn, abgesehen davon, daß sie 1. Cor. 12 unter die Gnadengaben nicht miteingerechnet wird, so kann sie der Natur der Sache nach zu denselben nicht gehören, weil sie nicht eine Aeußerung des christlichen Gemeindelebens, sondern ein Akt der offenbarenden göttlichen Thätigkeit ist. Auch von der Ausgießung des heiligen Geistes am Pfingstfeste kann sie nicht wohl abgeleitet werden; **) denn unter dieser Voraussetzung könnte es ja keine alttestamentliche Inspiration gegeben haben. Ebensowenig endlich läßt die Inspiration aus dem christologischen Principe sich entwickeln,***) oder als eine Wirkung des in der Gemeinde wal-

---

sie angreife, in Gold verwandle, so bekennen wir nicht zu verstehen, was er damit sagen will.

*) Ebrard, chr. Dogmatik 1, 32.

**) Martensen, chr. Dogm., 32.

***) Gegen Lange, der in seiner sonst sehr geistvollen Ausführung (phil. Dogm., 345) bemerkt: „Von einer Inspiration, welche von dem allgemeinen religiösen Geistesleben der Schriftsteller specifisch zu unterscheiden wäre — kann nicht die Rede sein."

tenden Geistes sich ansehen. *) Bei der letzteren Annahme würde ebenfalls ihr wunderbarer Charakter als einer unmittelbaren Wirkung der göttlichen Selbstoffenbarung verloren gehen, und es wäre von derselben aus den, den Begriff der Inspiration selbst auflösenden, Consequenzen der Schleiermacher'schen Auffassung nicht auszuweichen.

Die Inspiration und die heilsgeschichtliche Vollendung.

§. 78. Die Unvollkommenheiten, welche von den einzelnen Wirkungen der Inspiration somit unzertrennlich sind, sind jedoch nur mit Beziehung auf die individuelle Ausrüstung jedes besonderen Organes der Inspiration, nicht aber auf den Gesammtinhalt des heilsgeschichtlichen Ganzen der Offenbarungskunde vorhanden. Dieselben sind, wie unser Lehrsatz am Schlusse bemerkt, nur der allmäligen heilsgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit selbst entsprechend, welche letztere nicht an irgend einem bestimmten Punkte innerhalb des heilsökonomischen Verlaufes, sondern erst am Ziele der Heilsvollendung in den vollen Besitz der heilsgeschichtlichen Wahrheit und des heilskräftigen Lebens eintreten soll. Wenn daher die Offenbarungskunde nicht nur in Beziehung auf den weltgeschichtlichen — denn dieser ist für den Heilsbesitz von keiner unmittelbaren Bedeutung — sondern auch in Beziehung auf den heilsgeschichtlichen Inhalt an einzelnen Punkten noch ungenügend und geradezu mangelhaft ist: so heben sich diese Mängel innerhalb des organischen Zusammenhanges der gesammten Heilskunde der Menschheit wieder auf. Nicht aber, daß in einer einzelnen Rede oder Schrift, sondern daß im Ganzen der Menschheit das Heil vollkommen kund werde, das ist ja der Zweck der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes. Die Inspiration als eine nothwendige Wirkung

*) Hofmann, Schriftbeweis, 2. A. I., 673, geht bei Bestimmung des Wesens der Inspiration davon aus, „daß Alles, was zur Fortführung der heil. Geschichte dient, kraft einer Wirkung des in ihr waltenden Geistes geschieht, welcher hiefür dem Menschen in der Weise, wie es für den jedesmaligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist, hinsichtlich seines Naturlebens bestimmend innewaltet.“ Nach S. 677 „hat der Geist Gottes, wie er in der (alttestamentlichen) Gemeinde waltete, seine auf Herstellung des einheitlichen Schriftganzen zielende Wirkung geübt.“

der göttlichen Heilsoffenbarung nimmt an den Schicksalen dieser gleichmäßigen Antheil. Wie die Offenbarung, so ist auch die Inspiration von Stufe zu Stufe geworden und gewachsen; bei Allem aber, was noch wird, kann von unbedingter Mangellosigkeit im Einzelnen nicht die Rede sein; vielmehr ist das Werdende auf jedem Punkte des Werdens immer noch unvollkommen. Wenn wir aber das Ganze der göttlichen Heilsoffenbarung in der Menschheit zusammenfassen und zusammenschauen, dann kann uns nicht entgehen, daß der göttliche Heilszweck im Ganzen vollkommen erreicht ist, dann verschwindet die Unvollkommenheit der vereinzelten heilsgeschichtlichen Standpunkte in dem vollendeten heilsgeschichtlichen Resultate.

Ganz ebenso verhält es sich mit der Inspiration. Im Einzelnen haben die Organe derselben die Heilswahrheit nie vollkommen, immer nur stückweise gesehen. Einmal hat Gott sie nicht das Ganze schauen lassen; dann waren sie durch ihren individuell begrenzten Standpunkt, durch unzureichende Begabung, auch durch einen, der gereinigten und verstärkten Gewissensthätigkeit ungeachtet, immer noch zurückbleibenden Rest von Sünde, an einer vollkommeneren Erkenntniß und Mittheilung der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung gehindert. Aber im Ganzen der Offenbarungskunde verschwindet die Mangelhaftigkeit der einzelnen Urkunden, da die unvollkommenere ihr Licht immer wieder von der vollkommeneren erhält.

Die Frage, ob die göttliche Inspirationswirkung auf Seite der menschlichen Inspirationsorgane alle selbstthätige Erforschung hinsichtlich der Inspirationsobjekte ausschließe, erledigt sich nun von selbst. Die göttliche Offenbarung theilt immer nur Neues mit, und daher schon früher Mitgetheiltes nicht noch einmal. Was also der Inspirirte außerhalb des Offenbarungskreises, innerhalb dessen er sich befindet, weiß, das weiß er in Folge vorangegangener religiöser und sittlicher Forscherthätigkeit. Als Träger der Offenbarung bedürfen die Organe der Inspiration auch einer außergewöhnlichen geistigen Begabung, und wir können daher einen inspirirten Idioten uns gar nicht als möglich denken. Daß die Forscherthätigkeit eine gewissenhafte sein werde, das ist schon bei jedem religiös angeregten Menschen zu erwarten; wenn nun die durch die Offenbarung gesteigerte Gewissenserweckung noch hinzu-

tritt, so ist für die Forscherarbeit ein um so höherer Grad von Gewissensernst gesichert. Daß die Organe der Inspiration in Allem, was sie sagten oder schrieben, die Wahrheit sagen wollten, das ist uns daher durch die außergewöhnlich religiös und sittlich gesteigerte Thätigkeit ihrer Gewissensfunktionen verbürgt. Wenn sie die Wahrheit nicht vollkommen sagen konnten, so liegt der Grund dafür theils in ihrer subjektiv-beschränkten, sinnlich behafteten, individuellen Organisation, deren Schranken nur mit dem Tode aufgehoben werden, theils in der göttlichen Heilsveranstaltung selbst, vermöge welcher das Heil nicht unvermittelt in die Menschheit hineingezaubert, sondern durch freie Selbstthätigkeit von derselben angeeignet werden soll.

Zusatz: Das sogenannte Wunder der Weissagung (miraculum praescientiae), wie sich die älteren Dogmatiker ausdrücken, läßt sich von der Inspiration nicht trennen; vielmehr ist die Weissagung als eine besondere Form der Inspiration zu betrachten. In gewissem Sinne ist jede aus Inspiration hervorgegangene Heilserkenntniß oder Heilsthat ihrem Wesen nach prophetisch, weil eine solche, als bis jetzt noch nicht da gewesen, immer darauf angelegt ist, ein neues Moment der Heilsoffenbarung in die Zukunft der Menschheit hineinzubilden. Als Weissagungen im specifischen Sinne des Wortes (vaticinia) sind nun allerdings lediglich durch Inspiration bewirkte Vorhersagungen zukünftiger heilsgeschichtlicher Ereignisse, in welchen der göttliche Heilsrath sich verwirklichen will,*) bezeichnet worden. An keinem Punkte läßt sich die Mangelhaftigkeit des älteren Inspirationsbegriffes nun auch schlagender darthun als gerade an diesem. Wer die Weissagungen des Alten Testamentes auch nur mit einigermaßen vorurtheilsfreiem Blicke prüft, dem kann sich die

---

*) Hollaz definirt sie (examen, 113) als vaticinia de futuris contingentibus, post multa saecula ex libera Dei hominumque voluntate eventuris, ipso eventu comprobatis, auctore Deo, eam amanuensibus sacris dictante. Nach Töllner, System der dogm. Theologie 1, 82, ist vaticinium — praedictio certa rei futurae a causis liberis et fortuitis pendentis.

Wahrnehmung unmöglich entziehen, daß eine buchstäbliche Erfüllung derselben niemals und nirgends eingetroffen ist, und selbst Hengstenberg sieht sich zu dem doppelten Zugeständnisse genöthigt: daß die mehr oder minder genaue Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen theils durch das Maß der Receptivität eines jeden Propheten, theils durch die Bedürfnisse und die Fassungskraft derer, welchen die Weissagung bestimmt war, bedingt gewesen sei, weßhalb sogar ein Jesajas uns nirgends das Gesammtbild des Messias, sondern nur „Materialien" (!) zu einem solchen gegeben haben soll. *)

Nicht aber von dem Standpunkte aus, welchen die Hengstenbergische, halbgläubige Orthodoxie, sondern von demjenigen aus, welchen wir auf dem Grunde unseres Religionsbegriffes eingenommen haben, ist es erklärlich, warum die Weissagung nicht ein genau entsprechendes, sondern ein mehr oder weniger unbestimmtes, nur in allgemeinen Umrissen sich darstellendes, Bild von der heilsgeschichtlichen Zukunft gewährt. Dieselbe entspringt nämlich wesentlich aus der offenbarenden Thätigkeit Gottes, und mithin aus einer durch unmittelbare göttliche Geisteswirkung gesteigerten Gewissenserregung. Je kräftiger diese eintritt: ein desto tieferes Bewußtsein von den sich anbahnenden Heilswegen Gottes und der herannahenden Heilserneuerung der im Heile gestörten Menschheitsgemeinde muß auch im Gewissen sich erschließen. Allein so wie das auf die Zukunft des Heiles gerichtete religiöse Offenbarungsbewußtsein ein Gegenstand des Erkennens, Handelns, Empfindens u. s. w. wird, so fällt es damit auch menschlich-endlicher Betrachtungs- und Darstellungsweise anheim. Die menschlich-individuelle Vorstellungsart von der Zukunft der Heilsgemeinschaft findet, theils in einer den welt- und naturhistorischen Anschauungen der Weissagenden entlehnten Sprach- und Gedankenbildung, theils in, vorübergehenden Bedürfnissen angepaßten, Cultus- und Verfassungseinrichtungen ihren durchaus zeitgeschichtlichen Ausdruck, weßhalb denn auch alle Weissagung mehr oder weniger sich in den Formen der Symbolik und Typik bewegt, und, so weit an den Geschicken der Zukunft insbesondere auch das Gefühlsleben

*) Hengstenberg, Christologie des A. T., 2. A., I., 182 f.

theilnimmt, in das Stylgewand der schöpferischen Einbildungskraft sich einhüllt.*) Daher versteht es sich denn auch von selbst, daß die weissagende Thätigkeit von der Kategorie des Zeitmaßes unabhängig ist, da sie als Gewissensfunktion nur auf die Wiederherstellung des Heils an und für sich, nicht aber auf einen näher zu bestimmenden oder gar genau festzusetzenden Zeitpunkt des Heilseintrittes gerichtet sein kann. Der Weissagende schaut aus dem Lichte seines durch göttliche Selbstoffenbarung erleuchteten Gewissens heraus in unmittelbarer Gegenwart eine noch nicht dagewesene, aber seinem Gewissen von Gott bezeugte, Heilsthatsache überhaupt als zukünftig an; nur in Folge eines hinzutretenden Vernunftschlusses oder einer sich geltend machenden Willensrichtung setzt er den bestimmten Zeitpunkt und die näheren Umstände an, unter welchen das innerlich Geschaute äußerlich geschichtlich werden soll.**)

Siebzehntes Lehrstück.

Die heilige Schrift.

*De Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel alten und neuen Testaments, 1. Thl., 7. A., 2. Thl., 6. A. — Köppen, die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit, 3. A., 1836. — *G. A. Hauff, Offenbarungsglaube und Kritik der biblischen Geschichtsbücher am Beispiele des Buches Josua und ihrer nothwendigen Einheit dargethan, 1843.

Die heil. Schrift ist das in ein Schriftwerk verfaßte Ganze der ursprünglich durch Inspiration bewirkten Offen-

*) Nitzsch, christl. Lehre, §. 35 Anm.: „Weissagung ist eine auf innere Anschauung des göttlichen Rathschlusses gegründete Darstellung der Zukunft des Reiches Gottes, welche immer ausgehend von einem bestimmten Standpunkte der geschichtlichen Gegenwart in mehr oder minder verkürzter Perspective auf die Vollendung der göttlichen Haushaltung hinweist . . . Die Darstellungsmittel der Weissagung können daher größtentheils nur analogische und symbolische sein."

**) Daher ist jede Abschwächung des Weissagungsbegriffs in den Vorhersehungsbegriff (Knobel, der Prophetismus der Hebräer 1, 294 f.) dogmatisch un-

barungskunde, welches unter heilsgeschichtlicher Leitung des göttlichen Geistes zu Stande gekommen und über dessen Abschluß bis jetzt noch keine allgemein anerkannte Entscheidung gefaßt ist. Der Beweis für die Zugehörigkeit einer Urkunde zur Schriftsammlung ist auf entscheidende Weise nur aus ihrem innern Charakter zu führen. Da die Bestandtheile der Schrift nicht nur in unmittelbarer göttlicher Geisteseinwirkung, sondern auch in vermittelnder menschlicher Geistesthätigkeit ihren Ursprung genommen haben, so hat dieselbe neben der göttlich autorisirten auch eine menschlich unvollkommene Seite. So weit der Inhalt der Schrift göttlich, ist er ein Gegenstand des Glaubens, so weit er menschlich, ein Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung.

§. 79. Wie im vorigen Lehrstücke gezeigt worden ist, ergiebt sich aus dem Wesen der offenbarenden Thätigkeit Gottes von selbst, daß diejenigen, welche an derselben theilnahmen, ihren Inhalt in Lehre und Leben auf Andere zu übertragen sich bewogen fühlen mußten; neben der Offenbarungsgeschichte gieng als Correlat derselben immer die Offenbarungskunde her. Mit derselben Allmälichkeit, mit welcher innerhalb der menschheitlichen heilsgeschichtlichen Entwicklung die Träger der Offenbarung auf einander folgten, sind auch die Kundgebungen von der Offenbarung nach einander erfolgt; wie natürlich zuerst mündlich in der Form lebendiger Rede; dann aber, als einmal ein literarisches Bedürfniß erwacht war, in schriftstellerischer Mittheilung. Zunächst waren es die Offenbarungsträger selbst, welche in Rede und

Die Schriftsammlung.

zuläßig, und richtig bemerkt Hofmann, Weissagung und Erfüllung I., 14: „Wo man die Vermittelungen vom Ausgangspunkte bis zum Zielpunkte einer Erkenntniß auffinden und nachrechnen kann, da wird keine Weissagung verehrt, so erstaunenswürdig die gewonnene Einsicht erscheinen mag, und die trefflichste Rede gilt für kein prophetisches Wort, wenn sie aus des Redners oder Dichters eigenem Wollen und Vermögen hervorgegangen ist.“ Vortrefflich Tholuck (das A. T. im N. T. Beil. I. zum Hebräerbrief, 3): „Die Weissagung ist nicht das durch einen Hohlspiegel zurückgeworfene Bild der Zukunft, sondern vielmehr die Zukunft, die aus der Vergangenheit heraufkeimt.“

Schrift von dem innerlich erlebten Heile Zeugniß ablegten. Ihr mündliches Zeugniß ward aber bald auch von Solchen überliefert, und ihr schriftliches zum Theil von Solchen überarbeitet und redigirt, denen keine Offenbarung zu Theil geworden war. Aus der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung der von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzten Kunde von den Selbstoffenbarungen Gottes ist die Schrift als das, wie unser Lehrsatz sagt, in ein Schriftwerk verfaßte Ganze der ursprünglich durch Inspiration bewirkten Offenbarungskunde, nach und nach von kleinen Anfängen aus immer reicher sich gestaltend, entstanden*). Ihre erste Grundlage bildete die alttestamentliche Gesetzesurkunde, welche im Allerheiligsten in der Bundeslade aufbewahrt ward. An sie schlossen sich weitere heilig geachtete Gebote, Verordnungen, Vorschriften, Berichte, Gesänge, Sprüche, Weissagungen, heilige Geschichten, Lehrschriften an. Längere Zeit waren diese Urkunden ohne Zweifel vereinzelt vorhanden gewesen und wurden von den Frommen begierig gelesen, bis sie in den Tagen schwerer Heimsuchung, insbesondere nach den Drangsalen der babylonischen Verbannung, in der Art gesammelt wurden, daß die ganze alttestamentliche Sammlung zu der Zeit, als der Enkel des Siraciden den Prolog zu dem Werke seines Großvaters schrieb, d. h. ungefähr um das Jahr 130 v. Chr., vollendet gewesen sein muß**).

---

*) Als Schrift, oder gewöhnlicher Schriften, כִּתְבֵי הַקֹּדֶשׁ heilige Schriften, αἱ γραφαὶ, γραφαὶ ἅγιαι, auch blos ἡ γραφή (Matth. 22, 29, Röm. 1, 2, 2 Ptr. 1, 20) wurde zur Zeit Christi der erste alttestamentliche Theil der Schriftsammlung gewöhnlich bezeichnet; ἱερὰ γράμματα. 2 Tim. 3, 15. Seit Chrysostomus wird die Bezeichnung τὰ βιβλία (θεῖα) vorherrschend = Bibel für die damals seit einiger Zeit abgeschlossene Sammlung der Schriften des alten und neuen Testaments.

**) Was die Streitfrage betrifft, zu welcher Zeit der Enkel des Siraciden geschrieben habe, so räumt Oehler (Art. Kanon, Herzogs Realencyclopädie VII, 249) derjenigen Vermuthung den Vorzug ein, welche ihn nach der Mitte des dritten Jahrhunderts geschrieben haben läßt. Uns scheint es dagegen (vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel III, 2, 299 f.) als erledigt betrachtet werden zu können, daß mit dem ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως nur Ptolomäus Euergetes II. (sonst Physkon) gemeint sein kann. Der erste Euergetes regierte nur 25 Jahre; daß aber der Uebersetzer sein eigenes Lebensalter habe angeben wollen, ist eine ganz unbegründete Vermuthung.

Wie wir nun auch über die Art, wie der alttestamentliche Theil der Schriftsammlung zu Stande gekommen ist, denken mögen: so viel ist unter allen Umständen sicher, daß diejenigen, welche seinen Abschluß vornahmen, nicht mehr selbst Offenbarungsträger gewesen sind, und daß mithin, wenn sich dieselben eine Ueberzeugung darüber zu bilden versuchten, ob ein Buch als inspirirt zu betrachten und in die heilige Urkundensammlung aufzunehmen sei, oder nicht, sie dies thaten, ohne die Gabe der Inspiration selbst zu besitzen, und auch ohne Anspruch auf den Besitz derselben zu erheben*). Daß die Urheber des Abschlusses der alttestamentlichen Schriftsammlung von dem Geiste der Inspiration verlassen waren, bewiesen sie übrigens durch die bei ihnen zweifellos feststehende Annahme, daß die Offenbarungsurkunde ein nunmehr für ewige Zeiten abgeschlossenes Ganze sei, am Unzweideutigsten selbst.**) Je weniger aber denen, welche den Abschluß der Sammlung bewirkt hatten, der Geist der Unfehlbarkeit zugetraut werden konnte, um so unausweichlicher mußte später der Zweifel erwachen, ob sich dieselben denn in ihrem Urtheile über die heilsgeschichtliche Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit einzelner Bücher bei der Aufnahme in die Sammlung nicht getäuscht haben könnten? Aus diesem Grunde erhoben sich denn auch bald Streitigkeiten über die Zugehörigkeit einzelner aufgenommener Urkunden zum Schriftganzen, denen Synedrialentscheidungen, welche ebenfalls keinen Grund hatten, sich für unfehlbar zu halten***), ein vorläufiges Ende durch wenig begründete Machtsprüche machen mußten.

War es doch nicht einmal über die Frage, ob die Offenbarungen

---

*) Josephus nimmt contra Apionem 1, 8., mit unverkennbarer Bezugnahme auf die Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets, 22 inspirirte Schriftbücher an und ist der Meinung: seit Maleachi habe die prophetische Succession, d. h. der Geist der Inspiration, im jüdischen Volke eine Unterbrechung erlitten.

**) Josephus a. a. O.: *Τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρῳχηκότος οὔτε προσθεῖναί τις οὐδὲν, οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν, οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν εἰ δέοι θνήσκειν ἡδέως.*

***) Vgl. Grätz, Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staats bis zum Abschluß des Talmuds, 40 f.

Gottes seit Maleachi, d. h. seit etwa vierhundert Jahren v. Chr., eine Unterbrechung erlitten hätten oder nicht, zu einer übereinstimmenden Ansicht zu gelangen möglich gewesen! Hatte sich doch über das Verhältniß der älteren Bestandtheile zu den späteren Erzeugnissen der religiösen jüdischen Literatur bei den gelehrten Juden von überwiegend griechisch-alexandrinischer Bildung allmälig eine von derjenigen der Palästinenser entschieden abweichende Ueberzeugung, ja im Allgemeinen auch ganz andere Vorstellung über das Wesen der Inspiration selbst gebildet. Die ersteren dachten sich die göttliche Geisteseinwirkung nicht an die ununterbrochene Folge des Prophetenthums, überhaupt nicht an einen äußerlich bevorzugten oder bevorrechteten Stand, sondern an die persönliche Immanenz der göttlichen Weisheit geknüpft, die als zu jeder Zeit in ihren Freunden wirksam und Gottes Lebens- und Liebesgeist offenbarend vorausgesetzt wurde*). Wie hätten, von einem solchen Standpunkte aus betrachtet, Jahrhunderte hindurch die Offenbarungsquellen versiegen können, da ja vielmehr in Gemäßheit desselben der Geist der Weisheit in unversieglicher Kraft immer neue und immer schönere Offenbarungsblüthen ansetzte, da ja in Folge hiervon an dem Stamme des Offenbarungsbaumes immer neue Aeste nachwuchsen, zum Mindesten ebenso verbürgte Manifestationen des göttlichen Geistes, wie jene älteren Denkmäler**). Es darf demgemäß nicht außer Acht gelassen werden, daß zur Zeit Christi in Betreff der alttestamentlichen Schriftsammlung ein durchgreifendes Urtheil gar noch nicht feststand; daß die Sammlung nur nach der Meinung der Einen abgeschlossen war, nach derjenigen der Anderen dagegen im lebendigsten Flusse sich befand; daß endlich auch hinsichtlich der Dignität der einzelnen in die Sammlung aufgenommenen Bücher die Meinungen noch verschieden lauteten, indem in der Regel der erste Theil, die Thora, das höchste Ansehen behauptete, ein ziemlich höheres als der zweite, der die prophetischen Schriften enthielt, und ein noch höheres als der dritte, welcher die Chethubhim oder Lehrschriften umfaßte, in Beziehung auf deren Entstehung von spä-

*) Weisheit 6, 12; 7, 22—30.

**) Vgl. das Citat 2 Macc. 2, 4 ἐν τῇ γραφῇ von einem spätern legendenartigen Zusatz.

teren jüdischen Lehrern unumwunden ein geringerer Grad von hervorbringender Inspiration als bei den übrigen angenommen wurde.

Wie sehr die conservative palästinensische Schule mit ihrer Voraussetzung, daß die Sammlung der Offenbarungsurkunden in den zweiundzwanzig als offenbarungsgemäß fixirten alttestamentlichen Büchern für immer abgeschlossen sei, geirrt hatte: das zeigte in Kurzem die Thatsache, daß nach der Stiftung des Christenthums der alttestamentlichen eine neutestamentliche Sammlung, und zwar jene bald an Bedeutung weit überragend, sich anreihte. Auch diese zweite Sammlung hat sich, jedoch in ungleich kürzerer Zeit als die ältere, allmälig gebildet. Daß die Verfasser der in dieselbe aufgenommenen Schriften in der Regel ohne schriftstellernde Absichtlichkeit und tendenziöse Abzweckung, aus reinem Gewissenstriebe geschrieben haben, wird jedem Unbefangenen bald einleuchten *). Sie bezweckten so wenig eine literarische Fortsetzung der alttestamentlichen Sammlung, daß vielmehr beinahe alle ihre schriftlichen Hervorbringungen ursprünglich nur auf Befriedigung eines augenblicklichen Heilsbedürfnisses berechnet waren. Auch ist bezeichnend genug, daß die neutestamentlichen Schriften von ihren eigenen Verfassern und frommen Zeitgenossen in Beziehung auf Dignität den alttestamentlichen keineswegs gleichgestellt worden sind **), ja es scheint gerade das Vorurtheil der palästinensischen Juden von der Insichabgeschlossenheit und Unveränderlichkeit der alttestamentlichen Schriftsammlung längere Zeit noch bei den Christen, insbesondere von der judenchristlichen Richtung, in dem Punkte nachgewirkt zu haben, daß sie im neuen Bunde nicht sowohl eine neue Offenbarung als eine bloße Erfüllung des alttestamentlichen zu er-

*) Vgl. auch Landerer (Herzogs Realencyclopädie VII, 271) gegen Thiersch, Versuch der Herstellung des historischen Standpunktes u. s. w., 345.

**) Es ist beachtenswerth, daß in der Stelle 2 Petr. 3, 16 den dort angeführten Briefen des Apostels Paulus und den sonstigen Schriften (καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς), unter welchen doch wohl nur neutestamentliche verstanden werden können, kein weiteres ehrendes Prädikat beigelegt, sondern nur ihre Schwerverständlichkeit und Leichtmißverständlichkeit hervorgehoben wird. Auch bei Justin M. läßt sich keine Anwendung des Inspirationsbegriffes auf die neutestamentlichen Schriften nachweisen.

blicken vermochten*). Als aber einmal die Bildung einer neutestamentlichen Sammlung heiliger Schriften durch die Umstände dringend geboten war, da waren es nicht zunächst etwa gotterwählte Organe der Inspiration, welche diese Nothwendigkeit erkannten, sondern vielmehr scheinen die Häretiker (antijüdische Gnostiker) das stärkste Bedürfniß gefühlt zu haben, in ihrem schroffen Gegensatze gegen die alttestamentliche Schriftsammlung sich eine neutestamentliche zu verschaffen, um der bei ihnen zur Theorie gehörenden Ueberzeugung von einer zwischen dem alten und dem neuen Bunde vorhandenen Unverträglichkeit einen möglichst in die Augen springenden geschichtlichen Stützpunkt zu verleihen. Daß zur Zeit, als die ersten häretischen Schriftsammlungen entstanden, die katholische Kirche noch keine abgeschlossene Auswahl heiliger Urkunden getroffen hatte, das folgt schon daraus, daß das Verfahren der Häretiker sonst unerklärlich, ja widersinnig erschiene**). Aus dem Allem geht aber das bedeutsame und unwidersprechliche Resultat hervor, daß der endliche Abschluß der gesammten Schrift nicht aus einem Akte der Inspiration, sondern aus einer Reihe von geschichtlichen Thatsachen zu erklären ist, und daß eben nur um dieser äußeren Umstände willen es hinsichtlich mehrerer Schriften ziemlich lange Zeit zweifelhaft bleiben konnte, ob sie der Sammlung mit Recht angehören oder nicht.

Zwei Jahrhunderte hatten seit der Geburt Christi vorübergehen müssen, bis die auctoritative Gleichstellung der alt- und der neutestamentlichen Schriftsammlung hinsichtlich ihrer Dignität, und zwar nicht in Folge eines zwingenden Entscheides, sondern in Folge einer immer allgemeiner gewordenen freien Anerkennung, daß derselbe göttliche Geist, von welchem die alttestamentliche Offenbarung ausgegangen war, auch die neutestamentliche hervorgebracht

---

*) S. Eusebius h. e. IV, 22 die Stelle von Hegesippus und V, 26 die Nachricht von Melito. Zu vgl. auch Reuß, die Geschichte der heil. Schriften neuen Testaments, § 285.

**) Reuß, a. a. O., § 292: „Basilides, Karpocrates, Valentinus, Herakleon, Tatianus u. a. m. kannten, citirten, commentirten sogar die Schriften der Apostel, ehe die Katholiken daran dachten, eine beglaubigte Sammlung derselben zu veranstalten.“

habe*), im Bewußtsein der Christenheit vollzogen war. Zwei weitere Jahrhunderte waren erforderlich, um eine allgemeinere Ueberzeugung in Betreff der Aechtheit und Glaubwürdigkeit aller Bestandtheile der ganzen Sammlung festzustellen. Aber auch jetzt noch kam eine ganz allgemeine nicht zu Stande. Gerade jetzt sollte wahrnehmbar werden, wie schwer es ist ohne die Gabe eigener Inspirirtheit über die Inspirationsdignität fremder Geisteserzeugnisse eine endgültige Entscheidung zu fällen. Unter der großen Mehrheit der christlichen Gemeinden hatte die alttestamentliche Schriftsammlung mit den griechischen Zusätzen allmälig Eingang gefunden, und wie andere heilige Bücher waren auch jene in den gottesdienstlichen Versammlungen als feierliche Lesestücke zur Erbauung der Gemeinden benützt worden**). Bei dem vollständigen Abschlusse der Schriftsammlung hatte sich nun aber von der einen Seite eine lebhafte Opposition gegen die Zulässigkeit jener Zusätze in das Schriftganze gebildet, und sie waren von der Synode zu Laodicea (um 360) als des gottesdienstlichen Gebrauches unwürdig (nebst der Apokalypse) ausgeschieden worden. In entschiedenem Widerspruche mit diesem Entscheide erklärten dagegen die unter dem Einflusse des Augustinus stehenden Synoden zu Hippo (393) und zu Carthago (397) die Zusätze für in gleicher Dignität wie alle übrigen biblischen Schriften stehend. Und bis auf den heutigen Tag dauert der Zwiespalt in Betreff der Dignität jener Zusätze in der Christenheit fort. Während die römisch-katholische Kirchenversammlung von Trient in ihrer vierten Sitzung dieselben oder die sogenannten „Apokryphen" (mit Ausschluß des dritten und vierten Buches Esra, des dritten Buches der Maccabäer und des Gebetes Manasses) als heilige und inspirirte Schriften der Schriftsammlung einverleibte, hat die evangelisch-protestantische Kirchengemeinschaft denselben diese Anerkennung beharrlich versagt. Und

*) Reuß a. a. O., § 299: „So weit eine sichere Tradition nicht vorlag, konnte der Eine mit Widerwillen verwerfen, was der Andere mit Bewunderung lobpries, ohne daß weder hier noch dort ein kirchliches Statut verletzt gewesen wäre."

**) Athanasius (in der ep. festalis) sagt von den Büchern der Weisheit, Sirach, Esther, Judith, Tobith: sie seien τετυπώμενα παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον.

so ergiebt sich denn bis auf den heutigen Tag die dogmatisch bedeutungsvolle Thatsache, daß ein allgemein anerkannter und endgültiger kirchlicher Entscheid in Betreff aller in die Schriftsammlung aufzunehmenden, ursprünglich durch Inspiration bewirkten, Offenbarungsurkunden noch nicht vorliegt.

Die Beweisführung für die Theopneustie einer Schrifturkunde.

§. 80. Wie soll nun aber unter diesen Umständen der überzeugende Beweis geführt werden, daß diejenigen Schriften, welche in die Schriftsammlung aufgenommen worden sind, auch wirklich mit Recht in dieselbe gehören? Unglücklicher kann man diesen Beweis jedenfalls nicht führen wollen, als wenn man aus einzelnen Aussagen einzelner Schriftverfasser den Beweis für die durchgängige Inspirirtheit des Schriftganzen führen will. So hat sich die ältere Dogmatik zum Belege dafür, daß die ganze Schriftsammlung (mit Ausnahme der Apokryphen) ein Produkt der Inspiration sei, insbesondere auf die Stellen 2 Tim. 3, 16 und 2 Petr. 1, 21 berufen. Was die erstere Stelle betrifft, so leuchtet für jeden Unbefangenen gleich ein, daß wenn der Apostel geschrieben hätte „jegliche Schrift", oder gar, wie Hofmann früher meinte*), „alle Schrift, d. h. alles was geschrieben steht, sei inspirirt und nütze zur Lehrweise" — von ihm etwas durchaus falsches, ja widersinniges niedergeschrieben worden wäre. Daß der Ausdruck „jegliche Schrift" für die Inspirirtheit der damals noch gar nicht in die Schriftsammlung aufgenommenen neutestamentlichen Bücher nicht beweisend sein könnte, versteht sich überdies von selbst. Hätte jedoch Paulus an der betreffenden Stelle auch nur die Inspirirtheit der alttestamentlichen Sammlung darlegen wollen — an der er im Allgemeinen wohl für seine Person nicht zweifelte — so hätte nothwendig der Ausdruck γραφή von einem Attribute begleitet werden müssen, wodurch die heilige von profaner Schrift unterschieden worden wäre. Der Zusammenhang ist nun aber der, daß der Apostel, in einer Warnung seines Gehülfen vor der um sich greifenden Irrlehre begriffen, denselben in Verbin-

*) Hofmann ist in der eben erschienenen 2. Aufl. seines Schriftbeweises 1, 675 der Erklärung, daß θεόπνευστος zum Subjecte gehöre, jetzt beigetreten, nachdem er sie in der 1. Ausg. 1, 671 als „weder kirchlich zulässig, noch dem Zusammenhange angemessen" bezeichnet hatte.

dung damit ermahnt, sich an diejenigen heiligen Schriften zu halten, deren Kraft er von Jugend an als eine zur Seligkeit weisemachende erprobt habe. Zur Begründung dieser Ermahnung fügt er hinzu, jede gotteingegebene Schrift sei (als solche) auch nütze zur Lehre u.s.w., d. h. auf verschiedene Art weise zu machen für die Seligkeit. So wenig denkt der Apostel daran, an dieser Stelle jedem Bestandtheile der alttestamentlichen, geschweige gar der neutestamentlichen Schriftsammlung, das Prädicat „gotteingegeben" zu ertheilen, daß die Vermuthung viel näher liegt: er habe gerade deßhalb so unbestimmt, wie vorliegt, sich ausgedrückt, um der Schlußfolgerung auszuweichen, daß er alle jene Schriften, zu denen von den alexandrinischen Juden auch die Apokryphen gerechnet wurden, für inspirirt erklären wolle.

Eben so wenig aber ist die Stelle 2 Petr. 1, 21 für die Inspirirtheit der ganzen Schriftsammlung beweisend, wie noch in neuester Zeit — freilich von einem andern als dem alten Inspirationsstandpunkte aus — behauptet worden ist *). Die „Weissagung," oder das „prophetische Wort" (V. 19), auf dessen Zuverlässigkeit sich der Apostel beruft, kann nach 1 Petr. 2, 1 und 3, 2 nur die prophetischen Verheißungen bedeuten; nur von diesen sagt hier der Apostel, daß sie niemals aus dem Willen des Menschen gekommen, sondern daß die Propheten stets vom heiligen Geiste getrieben geredet hätten von Gott her. Was in dieser Stelle also „von der einen und untheilbaren Schrift gefunden werden" will, das ist aus der eigenen dogmatischen Anschauung hineingetragen; aber der Apostel selbst hat nicht daran gedacht, dort etwas über Einheit und Untheilbarkeit des Schriftganzen zu lehren **).

---

*) Hofmann, Schriftbeweis, 2 A. I., 674.

**) Man beachte nur, was in älterer Zeit die dogmatische Befangenheit aus den beiden Stellen herausgelesen hat. Zu 1 Tim. 3, 16 sagt Hollaz (examen, 85): Non ait apostolus πάντα γεγραμμένα θεόπνευστα, sed πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος, ut indicet, non tantum res in Sacra Scriptura contentas esse divinitus revelatas, sed et ipsas voces a Spiritu S. in calamum esse dictatas!! Aus 2 Petr. 1, 21 meint er beweisen zu können (a. a. O. 86), non tantum res sed et ἡ λαλιά loquela, sive verba apostolorum ut ore prolata ita quoque scripta, a Sp. div. esse profecta, und es folge im Weitern aus der Stelle: Scripturam novi testamenti tam quoad voces, quam quoad res ipsas ex

Wo aber sonst noch etwa einzelne Schriftverfasser hin und wieder sich auf die Mitwirkung des göttlichen Geistes bei ihrer schriftstellerischen Thätigkeit berufen, da kann das Selbstzeugniß, welches übrigens der Natur der Sache nach niemals rechtsgültige Glaubwürdigkeit beanspruchen kann, doch nur auf diejenigen Abschnitte Anwendung finden, auf welche es sich nach der eigenen Meinung des Schriftstellers beziehen soll*). Und so bleibt denn

---

inspiratione divina consignatam esse. — Die Argumentation Hofmanns, daß, wo Jesus die Juden auf Mosen verweise (Joh. 5, 45—47), er gewiß nicht einzelne Stellen der Mosaischen Schrift, sondern das Ganze derselben meine, ist übrigens nicht viel zutreffender als die obige Hollaz's. Denn daß Mose in dem ganzen Pentateuch vom Messias geschrieben habe, das war doch weder die Ansicht der damaligen jüdischen Gesetzesausleger, noch konnte es diejenige Christi sein.

*) Die biblischen Schriftsteller haben nirgends an der Spitze ihrer Schriftwerke die Erklärung abgegeben, daß sie als durchweg inspirirte und jeder Möglichkeit des Irrthums enthobene Menschen schreiben. Sie selbst machen in der Regel einen Unterschied zwischen solchen Bestandtheilen ihrer Schriften, die aus der offenbarenden Einwirkung des göttlichen Geistes entstanden sind, und solchen, in denen ihre eigene schriftstellerische Thätigkeit vorwiegend ist. Man vgl. z. B. 1 Mos. 15, 4 die Formel וְהִנֵּה דְבַר־יְהוָה אֵלָיו. Als unmittelbar von Gott kommend werden die „zehn Worte" (Gebote) bezeichnet 2 Mos. 20, 1 f. und die Reden Gottes an Mose. So führen auch die Propheten ihre Weissagungen bald unmittelbar auf Gott, sei es auf den Geist Gottes (Micha 3, 8; Jes. 61, 1), sei es auf das Wort Gottes (Amos 1, 3; Micha 1, 1; Ezech. 14, 12; Jerem. 7, 1), bald auf mittelbare Einwirkungen, z. B. die Hand Gottes (bei Ezechiel sehr oft: 3, 22 ff., 39. 22 und sonst), aber auch auf Visionen, Theophanieen, Extasen, Gesichte, Träume u. s. w. (1 Kön. 22, 19; Amos 7, 7; Jes. 6, 1 f.; Ezech. 3, 12 f.; Sachar. 3, 1 u. s. f.) zurück. Die neutestamentlichen Evangelien beginnen wie ächte Geschichtsbücher, Matthäus und Lukas mit geschichtlichen Urkunden, der letztere außerdem noch mit Berufung auf angestellte sorgfältige Quellenforschung, die nicht nothwendig gewesen wäre, wenn sich diese Schriftsteller auf die suggestio rerum et vocabulorum von Seite Gottes hätten verlassen können. Johannes beruft sich 19, 35 auf die Wahrhaftigkeit seines, nicht des h. Geistes Zeugniß: *καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστιν ἡ μαρτυρία.* Die Apostel berufen sich in ihren Briefen zur Begründung der Unfehlbarkeit ihres Inhaltes nirgends darauf, daß sie ihnen vom heil. Geiste wörtlich oder auch nur sachlich eingegeben worden seien, Paulus vielmehr ausnahmsweise Röm. 9, 1 auf sein vom heiligen Geiste erleuchtetes Gewissen: *συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Er entschuldigt sich Röm. 15, 15 wegen seines dreisten

immerhin die bedeutsame Thatsache stehen, daß auch kein Zeugniß der Schrift selbst vorhanden ist, in Folge dessen wir uns genöthigt oder nur veranlaßt sehen könnten, die Schriftsammlung, wie sie uns gegenwärtig vorliegt, in allen ihren Theilen für eine durch Inspiration bewirkte Offenbarungsurkunde zu halten.

Läßt sich somit der Beweis für die Inspirirtheit der Schrift nicht aus einem äußeren Selbstzeugnisse biblischer Schriftsteller führen: so entsteht nun die weitere Frage, ob er sich überhaupt auf dem Wege äußerer Zeugenschaft führen lasse?

Schon die ältere Dogmatik hat bei Aufstellung ihrer Argumente für die theopneustische Dignität der Schrift die fides humana von der fides divina, d. h. das äußere menschliche von dem innern göttlichen Zeugnisse, unterschieden.*) Insofern nun die Schrift vor Allem als äußeres, von nicht inspirirten Sammlern abgeschlossenes, literarisches Sammelwerk vorliegt, kann sie sicherlich zunächst auch nur auf menschliche, und nicht auf göttliche Beglaubigung Anspruch erheben. So hoch in kritischer und historischer Beziehung die überlieferten Zeugnisse über die Aechtheit der Schriftverfasser, die Zuverlässigkeit der von ihnen gegebenen Nachrichten, die Treue der gesammelten Berichte, die Sorgfalt der getroffenen Auswahl, gewürdigt zu werden verdienen:

Tones, eine Entschuldigung, die sehr unpassend, ja beinahe blasphemisch wäre, wenn ihm derselbe von dem h. Geiste inspirirt worden wäre. 1 Thess. 4, 15. unterscheidet er den λόγος κυρίου von seiner eigenen Ansicht, ein Beweis dafür, daß er der letzteren bei Weitem nicht gleiches Gewicht wie dem ersteren beilegte. Und wenn der Verfasser des 2. Briefes des Petrus von Paulus sagt, daß er κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν geschrieben habe, so ist doch gewiß unter der Gabe der σοφία nicht ein übernatürlicher Inspirationsakt im Sinne der älteren Dogmatik zu verstehen. Auf seine Autopsie beruht sich auf Johannes, 1 Joh. 1, 1. Man vgl. noch die trefflichen Winke Tholucks „gegen eine schlechthinige Inspiration und Unfehlbarkeit der Schrift aus der Beschaffenheit der heil. Schrift selbst“ a. a. O., 330 f.

*) Zu der fides humana (auctoritas externa) wurde in der Regel 1) die Authentie (αὐθεντία), ecclesiae consentiens testimonium, die Glaubwürdigkeit in Betreff der Aechtheit ihrer Verfasser; 2) die Axiopistie (ἀξιοπιστία), die Glaubwürdigkeit in Betreff ihres Inhalts auch von menschlicher Seite betrachtet, wozu Hollaz (a. a. O., 166) die scientia rerum tradendarum eximia und amor veritatis sine affectuum partiumque studio sincerus zählt; 3) die Integrität (integritas), die Vollständigkeit und Unverdorbenheit des überlieferten Textes; 4) das hohe Alter (antiquitas), und die weite Verbreitung der in der Schrift enthaltenen Lehren gerechnet.

Hier ist nun aber auch der Ort, wo sich uns die unauflösliche Verbindung, die zwischen Inspiration und Offenbarung besteht, aufs Neue bestätigt. Ein Bedenken stellt sich freilich unserem Verfahren auf diesem Wege von vorn herein entgegen. Es ist das Bedenken: in wie fern es überhaupt möglich sei, in Betreff des Inhaltes eines Schriftstückes durch eigene Beurtheilung zu der Entscheidung zu gelangen, daß es wirklich göttliche Offenbarungskunde enthalte und ein unwidersprechliches Erzeugniß ursprünglicher göttlicher Inspiration sei? Aus dem Bisherigen muß uns jedenfalls so viel unzweifelhaft geworden sein, daß auf dem Wege bloßer, wenn auch noch so sorgfältiger, literarhistorischer Prüfung und Untersuchung jene Entscheidung niemals gewonnen werden kann; daß eine endgültige Antwort auf die Frage nach der Inspirirtheit eines Schriftwerkes also niemals von der bloßen Wissenschaft ertheilt werden kann. Wie die Selbstoffenbarungen des göttlichen Geistes ursprünglich in den Offenbarungsträgern nothwendig durch das Medium des Gewissens mit den Thätigkeiten der Vernunft und des Willens vermittelt werden mußten, und nur in Folge einer vorangegangenen außerordentlich gesteigerten Gewissenserregung zur (mündlichen oder schriftlichen) Kunde Anderer gelangen konnten: so kann auch heute noch nur das Gewissen in höchster und letzter Instanz als endgültiger Richter darüber entscheiden, ob ein Schriftstück wirkliche Kunde von göttlicher Offenbarung enthalte, ob es den thatsächlichen Stempel und das unverbrüchliche Siegel des göttlichen Geistes an der Stirne trage? Das Gewissen ist — darauf ruht ja das ganze Gebäude unserer Dogmatik — der geborne Träger alles dessen, was von Gott kommt, und da die Offenbarung das größte Werk Gottes in Beziehung auf den Menschen ist, so kann auch hier nur Gleichartiges wieder Gleichartiges, d. h. nur der auf Gott bezogene Geist im Gewissen sein ihm verwandtes Produkt, erkennen. Das Gewissen hat den ursprünglichen Sinn für das göttliche Heil; daher wird es sich des Heiles, wo ihm dasselbe thatsächlich nahe kommt, sobald es nicht verdunkelt ist, auch unmittelbar und wie mit einem Schlage bewußt. Das ist denn auch

---

Urtheile über den Verfasser zu gelangen, anderer Bücher, über welche die Kritik streitig ist, wie das Buch Daniel, den zweiten Brief Petri, die Apokalypse u. s. w. nicht zu gedenken.

die unvergängliche Wahrheit, die in dem Lehrsatze der älteren Dogmatiker von dem testimonium internum Spiritus S. liegt.*) Ist das Gewissen somit unstreitig der erste und gewichtigste, so ist es allerdings doch nicht der einzige Faktor, welcher bei der Entscheidung über die Offenbarungsdignität und Theopneustie eines biblischen Buches mitzuwirken hat. Mit einer erhöhten Gewissenserregung muß sich auch noch eine durch das Gewissen normirte höhere Intelligenz und Charakterbildung verbinden, oder das Gewissen muß kräftig genug sein, die übrigen Geistesvermögen religiös und sittlich zu bestimmen, wenn das Urtheil als ein vollkommen begründetes soll gelten können.

Das Eigenthümliche jedes Offenbarungsaktes besteht, wie wir gezeigt haben, darin, daß ein solcher ein über die Grenzen des bisherigen hinausgehendes, also wirklich neues Heilsbewußtsein schafft. Dem von ihm erzeugten Geistesleben eignet also immer der Charakter der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit nothwendig. Um nun aber zu erkennen, ob ein Schriftstück in Wirklichkeit die Kunde von einer ursprünglich neuen göttlichen Heilsmittheilung enthält, zu dem Zwecke muß der, welcher die Prüfung vornimmt, ebenfalls nothwendig auf der Höhe des, vor der in jenem Schriftstücke enthaltenen Offenbarungskunde vorhandenen,

---

*) Vgl. J. Gerhard, II, 39: Quemadmodum litterarum regiarum vel principialium auctoritas non pendet ex tabellarii eas afferentis et de illis testificantis testimonio, nec auri gemmarumve praestantia dependet ex testimonio artificis, sed est interna litterarum, auri ac gemmarum auctoritas, quam tabellarius et artifex suo duntaxat testimonio nobis manifestant: ita quoque Scripturae auctoritas non pendet ex ecclesiae de ea testificantis auctoritate, ac proinde ecclesia non confert aliquam Scripturis auctoritatem .... sed prima et summa causa, ut Scripturam agnoscamus esse divinam et pro divina habeamus est Spiritus S., in Scriptura loquens et testificans, quod Spiritus sit veritas. Hollaz (examen, 110) rechnet zu den innern Kriterien: Dei de se ipso in sacro codice testantis majestas, stili biblici simplicitas et gravitas, mysteriorum divinorum, quae Scr. pandit, sublimitas, omnium assertionum biblicarum veritas, praeceptorum sacris litteris comprehensorum sanctitas, S. Scr. ad salutem sufficientia, faßt aber Alles (116) in den einen Satz zusammen: Testimonium internum Spiritus S, cor humanum de θεοπνευστία sacr. littr. certificans et obsignans, est praecipua et ultima ratio cognoscendi divinaque fide credendi divinam S. Scr. originem.

Heilsbewußtseins stehen; er muß also selbst beziehungsweise ein hervorragender Träger religiöser und sittlicher Erkenntniß und Thatkraft sein. Da aber niemals in einem besonderen Zeitpunkte die denkbar höchste Blüthe der Gewissenserregung, der theologischen Intelligenz und der ethischen Charakterbildung bei einzelnen Persönlichkeiten sich entwickelt haben kann, so kann auch die Entscheidung über die theopneustische Dignität der verschiedenen Bestandtheile der Schriftsammlung nicht das Werk dieses oder jenes einzelnen Mannes, auch nicht dasjenige einer Generation oder eines Zeitalters sein. Die Gewissens-, Vernunft- und Willenskräfte aller erleuchteten Frommen, aller Generationen, aller Zeitalter müssen zusammenwirken, um dieses Werk zu vollenden; das Gesammtgewissen der auf dem Wege des Heils begriffenen Menschheit ist allein vollkommen urtheilsfähig in dieser Angelegenheit. Aus diesem Grunde ist denn auch die Schriftsammlung nur vorläufig, aber nicht endgültig als geschlossen zu betrachten; ja, es ist in dem Umstande, daß die Christenheit über den Umfang derselben sich bis jetzt noch nicht hat endgültig verständigen können, gerade ein Wink der göttlichen Vorsehung zu verehren, der andeuten will, daß die Offenbarungskunde darum noch nicht ihren Abschluß gefunden haben kann, weil die göttliche Offenbarungsthätigkeit selbst noch keine abgeschlossene ist. *) In dieser Beziehung haben wir uns daher mit der in unserm Lehrsatze enthaltenen Aussage zu begnügen, daß die Schriftsammlung, wie sie uns gegenwärtig vorliegt, unter

*) Es läßt sich nicht läugnen, daß das argumentum a testimonio Sp. S. bei den ältern Dogmatikern an großen Mängeln leidet. Da es nämlich den älteren Dogmatikern ganz an einem bestimmten Religionsbegriffe fehlt: so hat auch der Mensch eigentlich keinen Maßstab in sich, der zur Prüfung der Schrift zureichend wäre. Die alte Dogmatik läßt den Menschen durch die Schrift bekehrt werden, um nach dieser Erfahrung das Zeugniß ablegen zu können, daß sie ein Werk des h. Geistes sei, und der h. Geist wird dabei so durchaus objektiv gefaßt, daß Hollaz z. B. sagt (a. a. O., 117): De authentia Sacrae Scripturae potentissime testatur tota sacrosancta trinitas, terminative Spiritus S. Nach unserer Darstellung dagegen ist das vom göttlichen Geiste erregte Gewissen hochbegabter Träger des Glaubens, der Erkenntniß und sittlicher Kraft das erleuchtete Gewissen der Gemeinschaft, welches mit dem fortschreitenden Heilsleben ebenfalls im Heilsbewußtsein fortschreitet.

heilsgeschichtlicher Leitung des göttlichen Geistes zu Stande gekommen ist; daß wir es aber eben diesem über der Schrift waltenden Geiste anheimzustellen haben, ob mit der Zeit in Betreff ihrer einzelnen Bestandtheile noch neue Aufschlüsse ertheilt werden sollen.

Die göttliche und menschliche Seite der Schrift.

§. 81. Was nun aber die Dignität der Schrift als einer durch ursprüngliche Inspiration hervorgebrachten Offenbarungsurkunde im Allgemeinen betrifft: so ist in einem jeden Bestandtheile derselben zweierlei, wie unser Lehrsatz bemerkt, auseinanderzuhalten: theils was in ihr aus unmittelbarer göttlicher Geisteseinwirkung, theils was aus menschlicher Vernunft- und Willensthätigkeit entsprungen ist, d. h. ihre göttliche und ihre menschliche Seite. Daß die Schrift neben der göttlichen auch ihre menschliche Seite habe, das wird gegenwärtig kaum von irgend einem Dogmatiker mehr im Ernste bestritten werden wollen. Allein wie wenig wird mit dieser Erkenntniß in der Dogmatik noch Ernst gemacht!

Versuchen wir es zuvörderst der menschlichen Seite der Schrift näher zu treten, indem wir dabei Ursprung, Inhalt und Form derselben unterscheiden.

Was zunächst ihren Ursprung betrifft, so führt die älteste Urkunde des alten Bundes mit Nothwendigkeit auf die Sagenbildung zurück, von welcher Ewald im Allgemeinen mit Recht bemerkt, daß sie der erste (natürliche) Boden aller Erzählung und aller Geschichte sei. *) Indessen darf unstreitig die biblische mit der profanen Sage nicht verwechselt werden. Sie ist eine im vollen Sinne des Wortes heilige, d. h. durch Gewissensthätigkeit von Offenbarungsträgern ursprünglich hervorgebrachte, und das Gesammt-Gewissen der religiösen Gemeinschaft hat sie fortgepflanzt, von Generation zu Generation getragen, von Verfälschung wesentlich frei erhalten. Wo Gewissensverdunkelung eintrat: da erschien die Sage bald deistisch, polytheistisch, pantheistisch gefärbt.**) Wo der Gewissensfaktor sich ungetrübt erhielt, da bewahrte sie auch die Grundzüge des monotheistischen Charakters.

*) Geschichte des Volkes Israel 1, 18.
**) S. 1. Hauptst., 12. Lehrstück.

Die ältesten Quellen der heiligen biblischen Sage geben von den Selbstoffenbarungen Gottes unter den Menschen in vorgeschichtlicher Zeit Kunde; sie führen uns das ursprüngliche Verhältniß Gottes zur Menschheit und dessen früheste Verwickelung und Entwickelung, nicht aus vollgültig documentirten Urkunden, sondern aus lebendig volksthümlichen Erinnerungen, aus einem helldunkeln, morgendämmernden Urbewußtsein der Menschheit vor. *) Aber bald wächst aus dem noch schwankenden Boden der Sage der Baum sicherer urkundlicher Geschichtserzählung hervor, und es gestaltet sich aus kindlich treuer und rührend einfacher Schilderung das ergreifende Gemälde des wunderbaren heilsgeschichtlichen alttestamentischen Volkes, welches berufen war, der Menschheit die erste Offenbarungskunde zu bringen und als einen kostbaren Schatz dieselbe auch für spätere Geschlechter zu bewahren. Gottesbund, Gottesgemeinschaft mit den Menschen, zuvörderst zwar nur mit der die Menschheit stellvertretenden israelitischen Volksgemeinde vermittelst ihres Priester- und Prophetenthums, aber durch diese mit der ganzen Menschheit: — das ist der heilsgeschichtliche Kerngedanke, der in das Gefäß der volksthümlichen und darum national-eigenthümlichen Litteratur des alten Testamentes niedergelegt ist. Durch diese ganze Litteratur geht jedoch das Bewußtsein hindurch, daß dieser erste Gottesbund nicht der letzte und eben darum auch nicht der vollkommene sei. Eine kräftige Gewissenserregung, und darum auch ein kräftiges Gottesbewußtsein, hat in dem alttestamentischen Bundesvolke einen festen Ausdruck gefunden; dasselbe ist jedoch noch nicht vorzugsweise nach der religiösen, sondern nach der sittlichen Seite ausgebildet, in der Grundform des die Abweichung von Gott bezeugenden Gewissens, eines scharf ausgeprägten Gesetzesbewußtseins, welches sich Gottes als dessen, mit dem das eigene subjektive Verhalten sich im Widerspruche befindet, bewußt ist. Auch das neue Testament, welches durchgängig auf dem heilsgeschichtlichen Boden

*) Wenn immer noch, auch von gläubigen Theologen, der Begriff des Mythus auf die biblische Sage angewandt wird, so halten wir das für unzulässig. Der Mythus erwächst auf dem Gebiete der Naturreligion, nicht auf dem des Monotheismus. Vgl. was Ewald a. a. O. 1, 57, Treffendes hierüber sagt.

des alten fußt, hat, wie das alte, Gottesbund und Gottesgemeinschaft zu seinem wesentlichen Inhalte; allein in ihm ist, im Unterschiede vom alten, die Gewissenserregung und das Gottesbewußtsein vorzugsweise nach der religiösen Seite ausgebildet, in der Grundform des *die Uebereinstimmung mit Gott bezeugenden Gewissens*, welches Gottes als dessen, mit welchem das eigene subjektive Verhalten in einem Verhältnisse der *Gemeinschaft* sich befindet, gewiß ist.

Wenn im alten Testamente das *Gottes*bewußtsein ein solches ist, an welchem der Widerspruch des Subjektes mit dem göttlichen Gesetze zur Erscheinung kommt, so ist umgekehrt im neuen Testamente das *Gesetzes*bewußtsein ein solches, in welchem die im Grunde wieder erworbene Gemeinschaft des Subjektes mit Gott sich kund giebt. Aber weder dort noch hier verläugnet sich der *menschliche Ursprung des Erzählten*. Im alten Testamente nehmen die Erzähler an der Unvollkommenheit des Standpunktes alle mehr oder weniger Theil; im neuen sind die Einen der Vollkommenheit des Standpunktes weniger als die Anderen, und Einige auch nur in ziemlich geringem Grade sich bewußt.

Verhält es sich wirklich so; ist die Schrift durchgängig auf *menschlich-geschichtlichem* Wege entstanden; ist das heilsgeschichtliche Bewußtsein in den Einen ihrer Verfasser vollkommener, in den Anderen unvollkommener gewesen: so ist die natürliche Folge hiervon, daß dieser menschliche Charakter sich auch durchgängig in Beziehung auf ihren *Inhalt* äußern muß. Da dieser wesentlich in *Heilsthatsachen* besteht, so ist es deßhalb nicht besonders angemessen, wenn, nach dem Vorgange der älteren Dogmatik, *) die

---

*) *Calov*, theol. posit, 31: Canonici libri Veteris Testamenti alii sunt *historici*, alii *poetici*, alii *prophetici*. — Libri N. Testamenti dividi possunt in *historicos*, *dogmaticos* et *propheticum*. Eine ähnliche Eintheilung bei den Reformirten, z. B. *Heidegger* (med. med.. 8): historici, didactici, prophetici; im Anschlusse an die herkömmliche Eintheilung für das A. T. הַתּוֹרָה (ὁ νόμος); הַנְּבִיאִים (προφῆται); הַכְּתוּבִים (ψαλμοί, ἁγιόγραφα); für das N. T.: τὸ εὐαγγέλιον; ἀπόστολος, wozu noch die Apokalypse als prophetisches Buch hinzukam.

Schriftsammlung noch immer meist in drei Bestandtheile, die s. g. historischen, doctrinellen und prophetischen Bücher eingetheilt wird. Hat es ja im Grunde auch die Lehre doch mit inneren, die Prophetik mit zukünftigen Thatsachen zu thun, weßhalb wir auch mit Recht sagen können, daß die einen Bücher mehr mit den äußeren, die andern mehr mit den innern, noch andere mehr mit den zukünftigen Thatsachen des Heiles sich beschäftigen. Die Absicht aber, wirkliche Heilskunde mitzutheilen, tritt in allen Büchern der Schrift mehr oder minder hervor. Ließe sich in einem derselben gar nichts davon nachweisen: dann freilich wäre für das christliche Gewissen erwiesen, daß ein solches Buch mit Unrecht in der Sammlung sich befände.

Auch in denjenigen Schriftbüchern jedoch, welche sich vorzugsweise mit der Darstellung der äußeren heilsgeschichtlichen Vorgänge beschäftigen, ist es nicht das äußerlich Thatsächliche an sich, worauf der Sinn der Darstellung eigentlich gerichtet ist. Nicht ein Bild des Naturzusammenhanges und der Weltentwicklung, sondern des Zusammenhanges des Menschen mit Gott und der Entwickelung des Heilslebens in der Menschheit zu entwerfen, das erkennen jene als ihre wahre Aufgabe an. Hat sich nun aber — wie schon oben gezeigt *) — der Natur der Sache nach in die Darstellung auch das Weltbewußtsein der Darsteller unvermeidlich mit einmischen müssen: so ist die natürliche Folge hiervon, daß Alles, was aus dieser Quelle in die biblische Urkunde geflossen ist, so wahr und richtig es in seiner Art auch sein mag, doch ja nicht als ein Theil der Offenbarunskunde selbst betrachtet werden darf. Wie viele Jahre ein König von Israel oder Juda auf dem Throne gesessen; wie viele Einwohner eine jüdische oder heidnische Stadt gezählt; wie viele Krieger in einer Schlacht umgekommen; an welchem Tage die Ernennung oder Absetzung eines Hohenpriesters statt gefunden; ob ein oder ob mehrere Engel am Grabe Jesu den Besuchern erschienen; ob Jesus nur an den Händen oder auch an den Füßen an das Kreuz genagelt gewesen; ob das Speisungswunder zweimal sich ereignet, oder ob von den Evangelisten dieselbe Thatsache nach etwas verschie-

---

*) S. 16. Lehrstück, §. 75.

dener Auffassung ein- oder zweimal erzählt werde: alle Quästionen solcher Art sind vom heilsgeschichtlichen Standpunkte aus an sich durchaus gleichgültig. Von diesem Standpunkte aus ist auch nicht der geringste Grund dazu vorhanden, an die biblischen Schriftsteller die Zumuthung zu richten, daß sie sich als fehlerfreie Ethnographen, grundgelehrte Geographen und tadellose Chronologen hätten beweisen oder als unübertreffliche Autoritäten in Psychologie, Geologie und Kosmographie für alle Zeiten bewähren sollen. Das Gewissen ist sich wohl seines Verhältnisses zu Gott mit Sicherheit bewußt und wird in den Selbstoffenbarungen des göttlichen Geistes die unsichtbaren Kräfte der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe Gottes in einzigartiger Weise inne; aber um die Verhältnisse dieser Welt zu erkennen, dazu bedarf es der Hülfe und Mitwirkung der Vernunft und des Willens, und diese beiden Geisteskräfte erfahren die Wahrheit nicht unmittelbar. Sie dürfen vielmehr, um zum Wissen von der Wahrheit der Welt zu gelangen, den weiten Weg unermüdlicher Forschung und angestrengter Prüfung nicht scheuen, und es bedarf hierzu einer Menge von Vorbedingungen, welche den biblischen Schriftstellern auch für den Fall nicht ausreichend zu Gebote gestanden hätten, wenn sie Zeit gehabt hätten, ihr Leben, anstatt der Verkündigung der göttlichen Wahrheit und der Gründung von gottdienenden Gemeinden gelehrten Untersuchungen zu widmen.

Die eigentliche heilsgeschichtliche Grundthatsache der Schrift, auf welche es dem Gewissen allein ankommen kann, ist die Kunde von der Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit und der Aufnahme, welche jene in der Menschheit gefunden hat und noch immer findet. Diese Kunde beginnt mit der Erzählung von der Erschaffung des ersten Menschen, der als Prototyp der Gattung an der Spitze der Welt- und Heilsgeschichte steht; sie gipfelt in dem Gemälde, welches in ihr von dem zweiten Adam, als dem vollendeten Repräsentanten der heilsgeschichtlichen Entwickelung, entworfen ist; und sie schließt endlich, indem sie aus prophetischer Ferne die Annäherung künftiger neuer Offenbarungen für jenen Zeitpunkt ahnen läßt, wo die Menschheit an ihrem irdischen Ziele angelangt sein, der gegenwärtige Weltlauf durch noch herrlichere Gottesmittheilungen als bisher zum Abschlusse gebracht, werden und eine neue Weltperiode ihren Anfang nehmen wird. Was außerhalb

dieses biblischen Heilskernes liegt, ist menschliche Zuthat; und woher sollte das Recht kommen, unser Gewissen auf diese, überhaupt auf etwas zu verpflichten, was gar nicht durch Gewissensthätigkeit hervorgebracht ist?

Die menschliche Seite der Schrift thut sich endlich auch noch in ihrer Form kund*). Die Substanz der göttlichen Heilsoffenbarung konnte schon deßhalb, weil sie in ihrer Unmittelbarkeit zugleich unmittheilbar war, keine andere Form als eine solche annehmen, welche mit dem Bildungsstandpunkte und der Vorstellungsart der biblischen Schriftsteller in Uebereinstimmung war. Die Verfasser der Schriftbücher beider Testamente waren Alle Vertreter einer bestimmten Nationalität. Die Sprache und der Begriff, die Sitten und die Gebräuche, die Anschauungen und die Hoffnungen, die Vorurtheile und die Eigenheiten ihres Volkes wurden mehr oder weniger von denselben getheilt. Sie waren nicht nur Menschen im Allgemeinen, sie waren auch Israeliten, Morgenländer, Antiochener, Alexandriner, Griechen, Römer**). Die Bibel auch in der Sprache, im Ausdrucke, der Terminologie, dem Style zu einem unfehlbaren Produkte der göttlichen Inspiration machen zu wollen, ist ein wirkliches Attentat auf ihre wahre Dignität. Die heilige Sage läßt Gott sprechen, wo er nicht mit einem leiblichen Munde gesprochen haben kann***); sie läßt ihn vom

---

*) Wie das noch von der reformatorischen Theologie anerkannt war, beweist die Stelle Melanchthons (Postilla, II, 985): „Apostoli non errant, scilicet in doctrina: sed errant aliquando in applicatione doctrinae.“ Vgl. Heppe, Dogmatik I, 217 f.

**) Treffliches hierüber bei Herder, Briefe das Studium der Theologie betr. (Sämmtl. Werke, Rel. und Theol. 10, 1 f.): „Menschlich muß man die Bibel lesen; denn sie ist ein Buch durch Menschen für Menschen geschrieben, menschlich ist die Sprache, menschlich die äußern Hülfsmittel, mit denen sie geschrieben und aufbehalten ist; menschlich endlich ist jeder Sinn, mit dem sie gefaßt werden kann, jedes Hülfsmittel, das sie erläutert, so wie der ganze Zweck und Nutzen, zu dem sie angewandt werden soll.“

***) 1 Mos. 1, 3. Die Annahme, daß Gott Leib oder Gestalt habe, ist mit der Schrift selbst im Widerspruche. Nach Joh. 4, 24 ist Gott Geistwesen (πνεῦμα ὁ Θεός); deßhalb darf auch nach den Bestimmungen des Dekalogs kein Bildniß von Gott gemacht werden, 2 Mos. 20, 4 f.

Himmel herabsteigen *), wo er nicht wirklich eine räumliche Ortsbewegung vorgenommen haben kann; sie läßt ihn in sichtbarer Gestalt erscheinen **), obwohl Gott in Wirklichkeit ohne Verletzung seines Grundwesens, das reine Geistigkeit ist, keine sichtbare Gestalt beigelegt werden darf; sie läßt ihn sogar, ganz nach Menschenart, an einer eigentlichen Mahlzeit theilnehmen ***), obwohl die wirkliche Aufnahme von Speise und Trank nicht blos überhaupt eine Leiblichkeit, sondern eine massive grob-materielle, erfordert. Nach der biblischen Erzählung hat Gott den Frevler Onan erschlagen †), und doch ist die Vorstellung, daß er dies mit leiblicher Hand gethan, unzulässig; öftere Male hat Gott mit Mose von Mund zu Mund geredet, und doch erlaubt uns ein reiner Gottesbegriff die Annahme nicht, daß dies ein sinnlich-wahrnehmbares Zwiegespräch gewesen sei u. s. f. In allen solchen Fällen haben wir also die Anschauungs- und Vorstellungsweise des Darstellers als eine subjektiv-menschliche von der objektiv-gottgeoffenbarten Substanz der Darstellung wohl zu unterscheiden; und die Bibel selbst hat dafür gesorgt, daß wir den heilsgeschichtlichen Geist einer solchen Erzählung mit ihrer naturgeschichtlichen Form nicht verwechseln, wenn sie neben den Theophanieen, die sie erzählt, zugleich auch wieder bezeugt, daß wer Gott wirklich schaue, des Todes sterben müsse ††); wenn sie trotz der scheinbaren Leiblichkeit, die sie Gott zuschreibt, nicht nur jede Abbildung Gottes als götzendienerischen Frevel verwirft, sondern auch aus dem Munde Jesu selbst das mächtige Zeugniß ablegt, daß Gottes Wesen Geist ist (Joh. 4, 24). Wenn nach der Ueberlieferung die Wolkensäule und der Stab des Moses die verfolgenden Aegypter dem Untergange geweiht haben: so erfahren wir aus dem Liede des Moses selbst, daß er die Rettung Israels auf die Allmacht Gottes zurückführt †††). Wenn nach

---

*) 1 Mose 11, 5.

**) 1 Mos. 12, 7. 15, 1. u. s. f.

***) 1 Mos. 18, 1 f.

†) 1 Mos. 38, 10.

††) 2 Mos. 14, 19 f.

†††) 2 Mos. 15, 1 f.

der spätern Berichterstattung der Satan den König David zur Volkszählung aufreizt*), so meldet die besser bezeugte Urkunde, daß Gott selbst ihn dazu veranlaßt habe. **)

Und so läßt die Schrift hin und wieder hinter dem Schleier der nationalen, particulären und individuellen Gedankenbildung das neue Licht der unmittelbaren Wahrheit für den schärferen Beobachter selbst wieder hervorleuchten. Auch die Art und Weise, wie die alttestamentlichen Schriftsteller das theokratische Gesetz und die mit demselben verflochtenen Einrichtungen und Gebräuche auffassen, kann auf neutestamentischem Standpunkte nicht mehr als maßgebend betrachtet werden. Der Dekalog, dieser offenbarungsmäßige Spiegel des durch das Gottesbewußtsein im Gewissen normirten heiligen göttlichen Willens, tritt vor den mit der größten Präcision und der tiefsten Devotion ausgeführten bis ins Einzelnste gehenden Schilderungen der ceremonialgesetzlichen Vorschriften augenscheinlich schon im Pentateuche unverhältnißmäßig zurück. Und doch können jene auf einer vorgeschritteneren Stufe des Heilsbewußtseins nur noch als pädagogische Fesseln für eine vom Geiste Gottes und dem Heilsbewußtsein noch undurchdrungene religiöse Gemeinschaft erscheinen ***); denn es bildet sich nicht etwa positiv darin ab, was die Gemeinde an Heilsleben wirklich *besitzt*, sondern symbolisch und typisch, wie sehr sie dessen noch *bedarf*. Eben deßhalb aber, weil in dem Ceremonialgesetze nicht eine Wirkung unmittelbarer göttlicher Selbstoffenbarung zur Erscheinung gekommen ist, kann auch die Vorstellung, welche dessen Stiftung auf einen ursprünglichen Offenbarungsakt Gottes zurückgeführt, in *dieser* Form nicht richtig sein. Eine göttliche Offenbarungskunde haben wir an dem Ceremonialgesetze nicht; die Kunde von der Heiligkeit Gottes wie von der Heillosigkeit des Menschen ist im Dekaloge in ewiger Tiefe und Schärfe ausgesprochen. War doch die *äußerlich* scharf begrenzte, sittlich unbefriedigende Gestalt, welche das Gesetzesbewußtsein in der theokratischen Prägung angenommen hatte, eigentlich nur dazu bestimmt, eine das sinnliche Bedürfniß befriedigende Schutzwehr gegen die eindringenden Mächte des das israelitische Heilsbewußt-

*) 1 Chron. 22, 1.

**) 2 Sam. 24, 16.

***) Das ist die Auffassung des Apostels Paulus Gal. 3, 19—24, Röm. 7, 6.

sein immer aufs Neue wieder trübenden Polytheismus zu sein, nicht eine göttliche Offenbarungsform also, sondern ein vorübergehendes Erziehungsmittel, für das unter den Bann des Weltsinnes gefangen genommene alttestamentische heilsgeschichtliche Volk, welches für die Erkenntniß der göttlichen Geistigkeit noch nicht reif genug war.*) Nur von diesem Gesichtspunkte aus läßt sich die zermalmende Polemik des Apostels Paulus gegen alles Vertrauensetzen auf ceremonialgesetzliche Werke, und seine mit unerbittlicher Strenge gestellte Forderung erklären, daß das Gesetz in Geist, d. h. in den Geist innerer Frömmigkeit und lebendiger Sittlichkeit, verwandelt werden müsse**).

Der Thatsache, daß der weissagende Theil der Schrift ebenfalls seine menschliche Form habe, hat auch die gläubige Wissenschaft unserer Zeit ihre Zustimmung nicht versagt. Wenn die Vollendung des menschheitlichen Heils als ein ewiger Bund mit David und seiner Nachkommenschaft vorgestellt wird***); wenn ein siegreiches, den Feinden das Haupt zerschmetterndes, königliches Hohespriesterthum als der vollendete Ausdruck für die volle einstige Erscheinung des Heils betrachtet wird†); wenn die Zukunft des Heils als durch die Zukunft eines zweiten königlichen David vollkommen vermittelt gedacht wird††); wenn sogar die Davidische Dynastie als eine erlösende und als Gottes Engel gepriesen wird†††), von der wir geschichtlich nicht viel Rühmliches wissen; wenn von der letzten Heilsperiode vorausgesetzt wird, daß sie sich durch eine überströmende Fülle von sinnlichen Naturgenüssen auszeichnen werde*†); wenn es keinem Zweifel unterliegt, daß das Eintreten der letzten Zeit von den Aposteln und den apostolischen Gemeinden als unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems bevorstehend erwartet wurde**†):

---

*) 5 Mos. 9, 27.

**) Vgl. Gal. 3, 2 f. und 5, 1 f.

***) Ps. 18, 51.

†) Ps. 110, 1 f.

††) Ezechiel 34, 23.

†††) Sacharja, 12, 8.

*†) Jes. 65, 21 f.; Ezech. 34, 25 f. u. s. f.

**†) Des neuesten Versuches ungeachtet (E. J. Meyer, krit. Kommentar zu der eschatologischen Rede Matth. 24, 25, S. 122 f.), wornach auf

so reichen wohl diese Beispiele aus, um darzuthun, daß die Träger des Geistes der Weissagung keine absolut untrügliche Kenntniß von der zukünftigen Gestaltung der Heilserscheinungen besaßen, sondern bei ihren Darstellungen von allgemeinen Zeiterwartungen und individuellen Lehrüberzeugungen mit abhängig waren, ohne welche sie auch geradezu hätten aufhören müssen, religiös-lebendige und sittlich-freie Persönlichkeiten zu sein.

Demgemäß bestätigt sich vollkommen, worauf unser Lehrsatz hinweist, daß die Schrift ihren göttlichen Kern, worin die Kunde von der unvergänglichen Wahrheit des Heils enthalten ist, in eine menschlich-vergängliche Schaale eingeschlossen hat, aus welcher ihn zu gewinnen die besondere Aufgabe des Dogmatikers sein muß.

Schriftglaube und Schriftforschung.

§. 82. Unser Lehrsatz deutet zum Schlusse noch das verschiedene Verhalten an, welches den beiden verschiedenen Seiten der Schrift gegenüber zu beobachten ist: daß sie nämlich von der göttlichen aus für uns ein Gegenstand des Glaubens, von der menschlichen aus der wissenschaftlichen Erforschung ist. Insofern die Schrift uns die Thatsachen des Heils zu unserer eigenen und der ganzen Gemeinschaft Wiederherstellung kund thut, hat sie die ausschließliche Bestimmung, das Heil zu bewirken, und das ist ihr nur möglich, wenn ihr Inhalt geglaubt, d. h. mit dem Gewissen, als dem innersten religiösen Lebenspunkte, vertrauensvoll angeeignet und in die Substanz des eigenen Heilslebens verwandelt wird. Dieser göttlichen Heilssubstanz der Schrift gegenüber haben Vernunft und Wille keine entscheidende Stimme; die Vernunft darf sie nicht verwerfen, weil sie das Heil in seinem ewigen Wesen nicht versteht, der Wille darf ihr nicht widerstreben, weil er das Heil aus sich zu gestalten ja doch nicht im Stande ist. Erst dann, wenn das Gewissen die Heilssubstanz der Schrift geglaubt, d. h. in ein Objekt der religiösen Erfahrung verwandelt hat, ist es an

---

sehr gewaltsame Weise bewiesen werden soll, daß die Hauptcäsur des fraglichen Capitels nicht zwischen V. 28 und 29, sondern zwischen 34 und 35 liegen soll, halten wir daran fest, daß die Worte εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλῖψιν κ. τ. λ. die nach der vorher geschilderten Zerstörung Jerusalems unmittelbar folgende Katastrophe der Zerstörung der Welt einleiten sollen.

der Vernunft, dieselbe auch wissenschaftlich zu begreifen, an dem Willen, sie praktisch ins Leben der Gemeinschaft einzupflanzen. So weit dagegen die menschliche Seite der Schrift nach Ursprung, Inhalt und Form derselben sich erstreckt: soweit ist nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, dieselbe wissenschaftlich aufs Gründlichste zu erforschen, vorhanden, und es ist ein großer, leider noch keineswegs überwundener, Irrthum, daß Manche auch der menschlichen Substanz der Schrift glauben zu müssen meinen, während doch der Glaube seiner Natur nach lediglich auf Gott und das was göttlichen Inhaltes ist sich beziehen kann.

Daher ist es von großer Wichtigkeit für die Dogmatik, die Heilssubstanz und die Weltsubstanz der Schrift genau von einander zu unterscheiden, damit das Gewissen nicht in gewissenloser Weise an das gebunden wird, was in der Schrift nicht aus Gott, sondern aus dem Menschen und von der Welt ist. Unstreitig muß diese Prüfung mit der unermüdlichsten Sorgfalt und einer Alles berücksichtigenden Umsicht vorgenommen werden, und insbesondere hat der Dogmatiker sich vor jeder tendenziösen Schriftbeurtheilung zu hüten, welche als letztes bewußtes Ziel ihrer Forschungen nicht den Reingewinn der göttlichen Heilswahrheit, sondern vielmehr deren Auflösung und Verflüchtigung im Auge hat. Auch da, wo die biblische Kritik es mit unläugbaren Menschlichkeiten der Schrift zu thun hat, darf sie doch niemals vergessen, daß diese die Schaalen sind, in welchen die Perlen der ewigen Heilsgedanken verschlossen ruhen, und daß, wer die Schaale hochmüthig wegwirft, damit zugleich auch verräth, daß die Perle selbst für ihn keinen Werth hat. Sicherlich besteht auch die Aufgabe des Kritikers nicht darin, die Menschlichkeiten der Schrift geflissentlich aufzusuchen, und so das Buch der Bücher in das Licht menschlicher Schwäche und Blödigkeit zu stellen, sondern je ernster und unbefangener ein Forscher ist, desto mehr wird er gerade in dem armen und anspruchslosen Gewande, das die Schrift trägt, ihre verborgene göttliche Herrlichkeit lieben und bewundern lernen; und indem er sie als ein Buch von Menschen und für Menschen menschlich begreift, wird er nur um so inniger an das in ihr glauben, was von Gott ist und zu Gott führt. Dann wird auch, was als ein menschlich Schwaches und zeitlich Vergängliches an ihr haftet, ihn an ihrer göttlichen Kraft und ewi-

gen Wahrheit keinen Augenblick irre machen, und dies eben deßhalb nicht, weil ihn die christliche Dogmatik, wie sie sein soll, nur dem Göttlichen in ihr Glauben schenken, nur in diesem das Heil suchen, das Menschliche aber als ein Menschliches beurtheilen und behandeln lehrt.

Achtzehntes Lehrstück.

Die Schriftauslegung.

Fr. Lücke, Grundriß der neutestamentl. Hermeneutik und ihrer Geschichte, zum Gebrauche für akademische Vorlesungen, 1817. — *H. Olshausen, ein Wort über tieferen Schriftsinn, 1824. — R. Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß im Ganzen und Einzelnen. — *Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, sämmtl. Werke 1, 7. — *Lutz, biblische Hermeneutik, 1849.

Der heilsgeschichtliche Inhalt der Schrift wird auf dem Wege der Schriftauslegung gewonnen. Das nicht außerhalb, sondern innerhalb jener befindliche Princip der Schriftauslegung ist der Geist Gottes selbst, welcher die verschiedenen Schriftbestandtheile zu einem Ganzen verknüpft und im Gewissen sich dem Geiste des Menschen als verwandt bezeugt. Vermöge desselben soll der niederere Standpunkt immer aus dem höheren, und nicht umgekehrt, und zwar so erklärt werden, daß auf dem Grunde des einfachen, sprachlich und geschichtlich richtigen, Einzelsinns der organische Gesammtsinn gefunden wird.

Das dogmatische Bedürfniß der Schriftauslegung.

§. 83. Nach den Ausführungen des vorigen Lehrstückes kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Schrift der Auslegung bedarf. Denn da ihre Substanz sowohl eine göttliche als

eine menschliche, da die eine Gegenstand des Glaubens, die andere der Erforschung ist: so kommt nun Alles darauf an, den heilsgeschichtlichen Kern aus der weltgeschichtlichen Schaale herauszuschälen, nud die in dieser enthaltene Heilskunde dem Glauben zugänglich zu machen. Nachdem die Heilssubstanz auf dem Wege des erkenntnißbildenden Processes in die Schrift hineingelegt worden ist, so kann sie nun auch aus dem Schriftganzen, welches nach Ursprung, Inhalt und Form, wie wir gesehen haben, die Spuren menschlicher Entstehung an sich trägt, nicht ohne die Mühe genauer Unterscheidung des Menschlichen von dem Göttlichen herausgefunden werden. Die Aufgabe der Auslegung besteht daher eben so sehr in der Arbeit als der Kunst, die ewige Heilssubstanz aus der vergänglichen Schriftform zu gewinnen.

Das Bedürfniß eines solchen Processes kann von keinem Dogmatiker im Ernste geläugnet werden. Denn wenn auch die ältere Dogmatik zu den Eigenschaften der Schrift vor Allem die Deutlichkeit rechnete: so war ihre Meinung damit keineswegs, daß ein Jeder ohne entsprechende Vorbereitung und fortgesetzte Anstrengung die Heilskunde aus der Schrift zu schöpfen die Befähigung habe. Sie wollte, indem sie von der Schrift jene Eigenschaft aussagte, nur dem Irrthum entgegentreten, als ob es eines außerhalb der Schrift befindlichen Schlüssels bedürfte, um die Schätze der in ihr befindlichen Heilserkenntnisse aufzuschließen, als ob, um die Schrift zu verstehen, das Princip ihres Verständnisses anderwärts als in ihr selbst gesucht werden müßte. *)

Heißt nun aber: die Schrift auslegen, so viel als ihre Heils-

*) Daß der Lehrsatz von der Deutlichkeit (perspicuitas) der Schrift nur das sagen will, beweisen lutherische wie reformirte Aussagen, z. B. Calov theol. pos., 28: Quod in his, quae ad salutem requiruntur, satis evidens ac luculenta sit (S. Scr.), ut externa et adventitia luce non indigeat. Heidegger, medulla med., 11: Sensus Scripturae virtus claritas est, qua dogmata fidei et vitae necessaria plane dilucideque proponit sui, sine humana autoritate ulla, interpres. Baier (compendium, 144,) unterscheidet eine dreifache perspicuitas Scripturae: una ex parte rerum, altera ex parte verborum, tertia ex parte luminis supernaturalis. Der Schriftsinn, sagt er, sei so klar, ut quilibet homo, linguae gnarus, et vel mediocri judicio pollens, verbisque attendens, verum verborum sensum, quoad ea quae sibi sunt scitu necessaria, assequi .... possit.

substanz aus der literarischen Verknüpfung des göttlichen und menschlichen Faktors in ihr herausfinden, und kann es für den Dogmatiker überhaupt keine höhere Aufgabe als die Darstellung der Wahrheit des Heils geben: so erhellt hieraus hinlänglich, wie nothwendig der Weg der Schriftauslegung zur Lösung seiner Aufgabe für ihn ist.

Das Princip der Schriftauslegung in der Schrift.

§. 84. Nichtsdestoweniger ist der Satz, daß das Princip der Schriftauslegung nicht außerhalb der Schrift und nicht unabhängig von ihr sein könne, bis auf den heutigen Tag mehrfachem und zwar insbesondere einem doppelten Widerspruche ausgesetzt.

Auf der einen Seite hat er die krankhafte Frömmigkeit des Mysticismus, Orthodoxismus und Hierarchismus gegen sich, welche in dem Punkte übereinstimmt, daß sie den Geist der Schrift von ihrer Erscheinung trennt und demzufolge läugnet, daß die Schrift als schriftstellerisches Produkt, gleichsam in ihrem äußeren Wort- und Satzgefüge, ohne Beihülfe eines anderswoher hinzugebrachten Geistesprincipes richtig verstanden werden könne. Auf dem Standpunkte des Mysticismus ist zum rechten Verständnisse der Schrift eine außerordentliche Erleuchtung des auslegenden Subjektes, auf dem Standpunkte des Orthodoxismus die privilegirte wissenschaftliche Ausrüstung eines schriftgelehrten Standes, auf dem Standpunkte des Hierarchismus die aparte Amtsgnade eines die Gemeinschaft stellvertretenden Regimentes nöthig: in allen drei Fällen eine Bedingung, welche nicht mehr in der Schrift selbst, sondern nur noch außerhalb derselben erfüllbar ist. Der Mystiker sagt: meinem wunderbar gotterleuchteten Geiste kommt es zu, darüber zu entscheiden, was heilsgeschichtlicher Inhalt in der Schrift ist. Der Orthodoxist will keinen Resultaten der Auslegung seine Zustimmung schenken, welche mit der theologisch-autorisirten Lehrüberlieferung sich im Widerspruche befinden. Der Hierarch verweist den selbstständigen Schriftforscher auf die Entscheidungen der bischöflichen Ordinariate und des Kirchenregimentes.

Auf der andern Seite stemmt sich aber auch die krankhafte Frömmigkeit des Moralismus, Rationalismus und Individualismus unserm Satze entgegen und stimmt darin überein, daß sie der äußeren Erscheinung der Schrift überhaupt den Geist nicht zutraut, und deßhalb ihren eigenen Geist in das Wort und Satzgefüge der Schrift

erst hineintragen zu müssen meint. Der Moralist ist der Ansicht, daß der Inhalt der Schrift, der buchstäblich genommen das reine Moralprincip verletze, durch seine sogenannte moralische Interpretation erst mit sittlichem Geiste gesättigt werden müsse. Der Rationalist stellt sich vor, daß die vielfachen seiner Vernunft anstößigen Aussprüche der Schrift vernunftgemäß ausgelegt, d. h. daß der Geist der Vernunft, der ursprünglich darin fehle, erst durch ihn hineingetragen werden müsse. Der Individualist hält sich für berechtigt, den Schriftstoff überhaupt, soweit er seinen specifischen Sonder-Ueberzeugungen nicht genehm ist, unberücksichtigt zu lassen und seine eigene Individualität ihm zu substituiren.*)

Die unmittelbare Folge der Auslegung der Schrift mit Hülfe eines ihr fremdartigen Auslegungsprincipes ist, daß sie ihren Charakter als wirkliche Offenbarungsurkunde verliert. Zwar wird ihre Autorität als solche auch in diesem Falle zum Scheine noch anerkannt; aber dieser Schein ist um so schlimmer, als jene in der That durch eine andere: diejenige des frommen Subjektes, der herrschenden Theologie, einer mächtigen Hierarchie, einer beliebigen Moral, einer philosophischen Cotterie, oder einer kecken Individualität, ersetzt wird. Jene Scheinanerkennung selbst kann übrigens ihren Grund nur in dem Umstande haben, daß die Schrift eine religionsgeschichtliche Autorität für die Gemeinschaft längst geworden ist, und das Wagniß ein allzugroßes wäre, einer solchen im Laufe der Jahrhunderte befestigten geistigen Großmacht plötzlich mit gänzlicher Mißachtung zu begegnen. Eine andere vernünftige

*) Daß die Mystiker, Orthodoxisten, Hierarchen, Individualisten u. s. w. aller Zeiten die Schrift mit der größten Willkür ausgelegt haben, das bedarf nicht erst des Beweises; auf allen Blättern der Dogmengeschichte und Dogmatik ist der Beweis zu lesen. Von Heroen der Wissenschaft, wie Kant, wäre aber Besseres zu erwarten gewesen. Gerade er jedoch sagt, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, III: „Der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet . . . bezieht Alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens, der allein in jedem Kirchenglauben dasjenige ausmacht, was darin eigentliche Religion ist. Alles Forschen und Auslegen der Schrift muß von dem Princip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen.“ Tieftrunk a. a. O. 1, 244 sagt: „Die Vernunft ist eigentlich keine besondere, noch weniger eine Nebenquelle, sondern sie ist das Principium aller Religion überhaupt.“

Ursache läßt sich wenigstens nicht entdecken, um erklärlich zu machen, warum zum Scheine Gedanken und Meinungen aus der Schrift entwickelt werden, welche in Wirklichkeit nicht in ihr enthalten sind und viel bequemer ohne einen solchen mühevollen Umweg unmittelbar aus der eigenen frommen Gemüthsverfassung, der theologischen Gedankenbildung, der hierarchischen Ueberlieferung, den gangbaren Moralgrundsätzen, der angeblich vernünftigen Weltbetrachtung u. s. w. hätten beigebracht werden können. Die Schrift mit Hülfe eines außer ihr befindlichen Interpretationsprincipes auslegen, kann daher in der That nichts Anderes heißen, als sie aus- und umdeuten, und eine solche Zerdeutung der Schrift ist nicht möglich, ohne daß ihrem wahren Wesen und eigenen Geiste die größte Gewalt angethan, ihre heilsgeschichtliche Substanz verunreinigt oder ausgeleert, und sie ihrer Eigenschaft als einer Quelle für die Dogmatik überhaupt beraubt wird.

Darum hatten denn die älteren Dogmatiker mit ihrem Satze: daß die Schrift sich selbst auslegen müsse, vollkommen Recht, und er heißt auch nichts Anderes als, daß dieselbe ihr Auslegungsprincip in sich selbst trage. *) Hiermit ist übrigens auch nur ein Grundsatz ausgesprochen, der an und für sich die allgemeinste Geltung hat; denn Alles, was erscheint, schließt uns sein inneres, wahres Verständniß nur aus seiner eigenen Wesensbeschaffenheit auf. Wollen wir die Schrift wirklich verstehen lernen, so müssen wir sie darum aus ihrem selbsteigenen Wesen und Geiste heraus zu verstehen suchen. Die unzähligen Mißgriffe, welche in Betreff der Schriftauslegung seit Jahrhunderten vorgekommen sind, sind daher auch nur die Folgen eben so vieler Mißverständnisse ihres eigenthümlichen Charakters.

Auf die Frage, worin der eigenthümliche Geist und Charakter der Schrift, in welchem das Princip der Auslegung wurzelt, denn be-

*) Der Satz: Scripturam per Scripturam esse explicandam, wird von den älteren Dogmatikern insbesondere geltend gemacht: a) gegen den Enthusiasmus, der eine revelatio immediata divina vorgiebt; b) gegen den Rationalismus, wobei die Vernunft nur als subjectum recipiens et organon cognoscens sensum Scr. anerkannt wird; c) gegen den Romanismus, insbesondere den römischen Lehrsatz, daß die Schrift e consensu patrum, e conciliis, inprimis a Pontifice Romano als der summa et infallibilis auctoritas auszulegen sei. Vgl. Hollaz a. a. O., 160 f.

stehe, lautet nun aber die Antwort: darin, daß sie uns Kunde giebt von der heilsgeschichtlichen Selbstmittheilung des göttlichen Geistes innerhalb der Menschheit. Das Charakterbildende in ihr ist mithin der Geist Gottes; aber nicht der Geist Gottes, wie er in Gott an sich, oder wie er im Menschen an sich, z. B. im Gewissen ist, sondern der Geist Gottes in der Bewegung geschichtlicher, und daher wiederherstellender, sich selbst offenbarender Thätigkeit, wie er zugleich auch sich abgespiegelt hat in der erkennenden und zwecksetzenden Thätigkeit des Menschen, wie er zeitgeschichtliche Gestalt gewonnen hat in Lehre und Leben der Gemeinschaft.

Der Geist Gottes in der Schrift.

§. 85. Handelt es sich also darum, das Princip der Schriftauslegung aufzufinden, so handelt es sich mit anderen Worten darum, den Geist Gottes in der Schrift zu verstehen, wie er von Stufe zu Stufe in immer reicherm Maße sich heilsgeschichtlich manifestirt und eine immer größere Fülle von Licht und Kraft Gottes der Menschheit mitgetheilt hat. Für den Geist Gottes kann es es nun aber keinen anderen zulässigen Maßstab als ihn selbst geben. Ihn nach irgend einer, wenn auch noch so gewichtvollen, menschlichen Norm beurtheilen zu wollen: wäre eine Herabwürdigung desselben.

Allein hier tritt nun allerdings eine nicht geringfügige Schwierigkeit entgegen. Hat doch Schleiermacher geradezu ausgesprochen, daß in Wirklichkeit nicht die ganze Schrift, sondern lediglich die Schriften des neuen Testaments, von dem h. Geiste eingegeben und lediglich die neutestamentliche Schriftsammlung unter der Leitung des h. Geistes entstanden sei. *) Wäre diese Behauptung richtig, so wäre auch die Folgerung unausweichlich: erstens, daß es keine Offenbarungskunde im A. Testamente gäbe, und daß dieses mithin irrthümlicher Weise in die Schriftsammlung aufgenommen worden wäre; zweitens, daß der göttliche Geist, wenn das alte Testament nicht wirklich sein Erzeugniß wäre, nicht das Auslegungsprincip für dasselbe sein könnte. Nun ist aber jene Behauptung zunächst schon in sich selbst unhaltbar. Enthielte das A. Testament, wie aus ihr folgt, keine Offenbarungs-

*) Der christl. Glaube, II, §. 130.

kunde: so wären in diesem Falle überhaupt keine Offenbarungsurkunden aus der Zeit vor Christo mehr vorhanden; so hätte Gott vor der Stiftung des neuen Bundes sich mithin überhaupt nicht geschichtlich wirksam gezeigt; so hätte es gar keine Heilsgeschichte gegeben, bevor das Heil auf dem Gipfel der Vollendung in der Person des Erlösers erschienen wäre. Das ist aber nicht die Art, wie weltgeschichtlich epochemachende Ereignisse und Begebenheiten eintreten, daß sie plötzlich fertig dastehen, daß es an jeder vorangehenden Vorbereitung, an aller geschichtlichen Vermittelung fehlt. Hätte vor der Erscheinung Christi der göttliche Geist gar nicht, mit derselben plötzlich in vollkommener Weise auf die heilsgeschichtliche Gemeinschaft eingewirkt: so wäre augenscheinlich das Christenthum eine geschichtslose Thatsache, und gerade dann würde die Vorstellung des Magischen, welche Schleiermacher so dringend aus der Dogmatik hinwegwünscht, an dessen Entstehungsart unvermeidlich sich heften.

Nun haben wir aber auch schon früher gezeigt, daß es im Begriffe der Offenbarung selbst liegt, von Anfang angewesen zu sein. Wie die Menschheit sich gottwidrig selbst zu bestimmen anfing, fing auch der Geist Gottes an, vermittelst seiner selbstoffenbarenden Thätigkeit jener verkehrten menschheitlichen Selbstbestimmung entgegenzuwirken, und das anormal gewordene Verhältniß zu Gott wieder in ein normales zurückzuversetzen. Wo aber Offenbarung, da entsteht auch nothwendig Offenbarungskunde. Und so ergiebt die Behauptung Schleiermachers, daß vor dem neuen Testamente keine Offenbarungskunde gewesen sei, einen Widerspruch mit dem Offenbarungsbegriffe selbst.

Endlich aber erhellt die Thatsache, daß im alten Testamente wirkliche Offenbarungskunde vorhanden ist, überhaupt noch aus der Beschaffenheit desselben, wie sie gerade vom neuen Testamente bezeugt ist. Schleiermachers Versuch, aus neutestamentlichen Stellen den Beweis zu führen, daß das alte aus einem anderen Geiste als das neue hervorgegangen sei, giebt sich bei näherer Prüfung als einen durchaus mißlungenen zu erkennen. Wenn Paulus Gal. 3, 2 die Leser seines Briefes erinnert, daß sie den heiligen Geist nicht aus Gesetzeswerken erlangt hätten, so will er doch augenscheinlich damit nicht sagen, daß das Gesetz an sich nicht für eine Offenbarung des göttlichen Geistes gehalten werden solle;

und wenn auch (nach Röm. 7, 6 u. 8, 3) das Gesetz keine andere Bestimmung gehabt hätte, als Sündenerkenntniß zu bewirken, wenn es namentlich nicht vermochte, was allein durch die Erscheinung des Sohnes Gottes möglich ward, das Heil zu schaffen und zu vollenden: so war es doch nach des Apostels ausdrücklicher Versicherung in seinem Wesen heilig und geistartig, d. h. ein Ausdruck des ewigen heilbezweckenden göttlichen Willens, und eine Wirkung des ewigen heilschöpferischen göttlichen Geistes.*) Daß Christus die Sendung des heiligen Geistes, wie Schleiermacher einredet, nicht als Wiederkehr eines schon vorher Dagewesenen darstellt, ist zwar richtig; denn der h. Geist war ja in der Art und Fülle, wie Christus ihn gesandt hatte, vorher wirklich noch niemals da gewesen**); aber daß er in anderer Art auch vorher schon dagewesen sein mußte, das beweist schon das apostolische Zeugniß, wornach die alttestamentlichen Propheten als Gottesmänner vom heiligen Geiste getrieben geredet haben.***) Sollte auch das Selbstzeugniß alttestamentlicher Schriftsteller für das Walten des göttlichen Geistes in ihnen als ein jedenfalls nicht rechtsgültiges abgelehnt werden: †) so läßt sich doch nicht bestreiten, daß Christus und die Apostel sich auf alttestamentliche Stellen, als auf geistbeglaubigte Autoritäten, berufen haben.††) Wird hierauf mit Beziehung auf Joh. 4, 42 entgegnet, daß es mit dem Glauben um solcher Zeugnisse willen ein Ende habe, so wie aus persönlicher Erfahrung die unmittelbare Gewißheit von dem Heile gewonnen werden könne: so ist eine solche Entgegnung nicht nur schon darum unzutreffend, weil

---

*) Vgl. Röm. 7, 12 und 14 mit Schleiermachers chr. Glauben II., §. 132, 2.

**) Auch Quenstedt scheint diese formale Verschiedenheit anzudeuten, wenn er die alttestamentlichen Bücher auf den propheticus Spiritus, h. e. immediata inspiratio divina, die neutestamentlichen auf den immediatus Spiritus S. afflatus zurückführt (systema, 59 f.).

***) 2 Ptr. 2, 21.

†) Jes. 61, 1 f. und sonst.

††) Die Beispiele sind so häufig, daß auch Schleiermacher sie zugiebt, der chr. Glaube II., §. 132, 3. Man beachte, daß in der Versuchung der Herr die Angriffe des Satans mit alttestamentlichen Aussprüchen zurückweist, und unter solchen Aussprüchen unstreitig das ῥῆμα ἐκπορευόμενον διὰ στόματος θεοῦ versteht.

dadurch nicht widerlegt ist, daß Christus und die Apostel, ungeachtet des persönlich erschienenen Heils, alttestamentlichen Aussprüchen theopneustische Dignität zuschrieben, sondern auch darum, weil die Stelle Joh. 4, 42 auf unsere Zeit gar keine direkte Anwendung mehr findet, da die Kunde vom neutestamentlichen wie vom alttestament-lichen Heile uns gleichmäßig nur noch durch Schrift und aus der Schrift geschöpfte Erkenntniß vermittelt wird.

Demnach ist der heilsgeschichtliche, auf göttlicher Geisteseinwirkung beruhende, Charakter des A. Testamentes unstreitig durch das neue verbürgt. Die Behauptung Schleiermachers, daß der Geist Gottes nicht, wie unser Lehrsatz sagt, in der Schrift, sondern nur im N. Testamente sich finde, ist auch — genauer betrachtet — nur ein Ausläufer seines falschen Religionsbegriffes. Weil ihm die Religion ein Gefühl ist, so läßt er auch nichts als religiös gelten, was seinem Religionsgefühle widerspricht. Das alttestamentliche Gesetzesbewußtsein erscheint ihm schon darum als nicht religiös, weil es von seinem Religionsbegriffe aus keine Synthese des religiösen und ethischen Faktors gibt. Wir wissen dagegen aus dem Gewissen, daß das Gesetzesbewußtsein ein nothwendiger Bestandtheil der religiösen Thätigkeit überhaupt ist. Ohne die Anerkennung des religiösen Charakters des Gesetzesbewußtseins wird aber der Religionsbegriff immer antinomistisch und unter Umständen doketisch ausfallen. Wie Gott dazu kommt, mit einem Male persönlich-menschlich sich zu offenbaren, bleibt auf solchem Standpunkte eben so sehr ein Räthsel, als wie der Mensch dazu kommt, einer derartigen Selbstoffenbarung Gottes zu bedürfen. Es leuchtet ein: wäre das Bewußtsein, daß der Mensch in Beziehung auf Gott nicht mehr ist wie er sein soll, nicht in ganzer Schärfe geschichtlich ausgeprägt worden, so hätte auch das Verlangen, so zu werden wie Gott will, niemals in ganzer Tiefe empfunden werden können. Derselbe göttliche Geist, welcher, wo das Gottesbewußtsein stumpf geworden ist, das Bewußtsein des Getrenntseins von Gott aufregt und den Schmerz darüber entzündet, regt, wo das Heilsverlangen sich eingestellt hat, das Bewußtsein erneuerter Gottesgemeinschaft an, und stellt den gestörten Frieden im Gewissen wieder her. Ein Standpunkt, welcher, wie derjenige Schleiermachers, das Gewissen nicht als religiöses Centralorgan anerkennt, ist allerdings jederzeit in Gefahr, den Geist des alten Testamentes für einen einseitig sittlichen,

den des neuen für einen ausschließlich religiösen zu halten. Ein Standpunkt dagegen, welcher die Gewissensfunktion als die Synthese des ethischen und religiösen Faktors zu begreifen vermag, wird sich leicht überzeugen, daß das überwiegend sittliche Bewußtsein des alten Bundes nur der Ausdruck für ein überwiegend religiöses Bedürfniß, das überwiegend religiöse Bewußtsein des neuen nur der Ausdruck für eine überwiegend sittliche Kraft ist. Demzufolge stellt denn auch das alte Testament, in seiner unauflöslichen Verknüpfung mit dem neuen durch die Selbigkeit des göttlichen Geistes, die heilsgeschichtliche Bewegung dieses Geistes dar, vermöge welcher derselbe die Menschheit aus den Zuständen religiöser Bedürftigkeit dem Vollbesitze sittlicher Kraft immer näher führt.

Ist es nun aber demgemäß, wie unser Lehrsatz bezeugt, der Geist Gottes, welcher die verschiedenen Schriftbestandtheile zu einem Ganzen verknüpft: so muß dieser Geist sich selbstverständlich im Gewissen des Schriftauslegers als einen dem seinigen verwandten bezeugen, damit derselbe als ein mit dem ächten Schlüssel der Schriftauslegung ausgerüsteter sich auszuweisen vermag. Von hier aus folgt denn von selbst, daß zur Auslegung der Schrift die Ausrüstung, welche durch die Organe des Erkennens und Wollens zu Stande gebracht wird, noch nicht ausreicht. Zum Verständnisse der menschlichen Substanz der Schrift genügen allerdings kritischer Scharfsinn, ausdauernder Fleiß, tüchtige Sprachgelehrsamkeit, gründliche Kenntniß der Geschichte und Alterthumskunde, scharfe Combinationsgabe. Wer aber von der Schrift nur die menschliche Seite versteht, der versteht die Schrift als Ganzes nicht, weßhalb denn auch Schriftauslegungen, die nichts als grammatische Entdeckungen und kritische Ergebnisse bezwecken, so ehrenwerth der hierauf verwandte Fleiß und so beachtenswerth der daher erzielte Gewinn sein mag, doch einen durchaus unbefriedigenden Eindruck zurücklassen. Um die göttliche Substanz der Schrift zu verstehen, dazu gehört vor Allem, den Geist dessen zu verstehen, der sie hervorgebracht hat. Und da man nur dasjenige wirklich verstehen kann, was man selbst wesentlich als sein geistiges Eigenthum in sich trägt: so ist es daher eine mit dem vollsten Ernste und stärksten Nachdrucke geltend zu machende Forderung, daß der Schriftausleger den Geist Gottes besitzen müsse. Die glänzendste Ausrüstung mit

der Lehrfülle der Tradition wird dem Ausleger nichts helfen; sie wird nur dazu dienen, die alte Scholastik mit neuer zu vermehren, wenn er nicht vom Geiste Gottes in seinem eigenen Innern ergriffen, erleuchtet, geleitet ist.

Der Geist Gottes manifestirt sich nun aber in dem Geiste des Auslegers als der Geist des durch die Wahrheit der göttlichen Heilsoffenbarung potenzirten Gewissens, und das erleuchtete und gekräftigte Gewissen ist deßhalb das Organ, welches den Schlüssel zum Schriftverständniß in sich birgt. Wie die Schrift aus dem Geiste des Gewissens hervorgegangen ist; wie nur das Gewissen über die Dignität einer Offenbarungsurkunde zu entscheiden vermag: *) so muß die Schrift auch aus dem Geiste des Gewissens heraus ausgelegt werden, so vermag auch nur der Geist des Gewissens den Inhalt der Offenbarungskunde wahr zu deuten. Je kräftiger und lebendiger die Gewissensbethätigung bei einem einzelnen Ausleger, desto größere Bürgschaft ist auch dafür da, daß derselbe die Wahrheit des Heils in der Schrift rein und lauter erkennen werde; je tiefer und nachhaltiger die Gewissensbewegung eines ganzen kirchlichen Zeitabschnittes, um so begründeter ist die Vermuthung, daß demselben die Tiefen der Schriftgedanken sich ganz besonders werden erschlossen haben.

Auslegung des A. T. aus dem neuen.

§. 86. Aus unserer bisherigen Ausführung ergiebt sich nun für die Auslegung die sichere Regel, daß innerhalb des Schriftganzen der zurückgebliebenere Standpunkt immer von dem fortgeschritteneren aus auszulegen ist und nicht umgekehrt. Daher ist das neue Testament nicht auszulegen vom Standpunkte des alten, sondern das alte vom Standpunkte des neuen. Es ist damit ausgesprochen, daß diejenige Stufe des Heilsbewußtseins, auf welcher die alttestamentische Gemeinde steht, und von welcher im A. Testamente Kunde gegeben wird, nicht mehr die von uns zu unserem Heile zu erstrebende sein kann, sondern von uns als ein im Großen und Ganzen wie im Besonderen und Einzelnen überwundener heilsgeschichtlicher Durchgangspunkt be-

---

*) S. 17. Lehrstück, §. 80.

trachtet werden muß.*) Damit behaupten wir jedoch nicht, daß das alte Testament für uns keine heilsgeschichtliche Bedeutung mehr besitze. Nur für den Fall, daß dasselbe durch das neue unbedingt aufgehoben wäre, hätte es für uns auch jene Bedeutung ganz verloren. Allein das Gesetzesbewußtsein, welches darin überwiegend hervortritt, ist auch noch im neuen vorhanden, nur nicht mehr überwiegend. Das Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott, je energischer es im neuen Testamente ausgeprägt ist, desto entschiedener gründet es sich auf ein nicht minder energisches Bewußtsein von der tiefen Verwerflichkeit alles Gottwidrigen; und es ist also gar nicht denkbar ohne den Hintergrund des alttestamentischen Gesetzes. Das letztere hat denn auch, nicht zwar in seiner volksthümlich-particularistischen Form, die es nur zeitgeschichtlich angenommen hat, sondern in seinem ewigen sittlichen Wesen innerhalb des neuen Testamentes noch unverbrüchliche Geltung; denn es stellt der Menschheit das Ideal religiös-sittlicher Vollkommenheit unverrückt vor Augen und hält ihr das zu erstrebende höchste Ziel in scharfen Grundrissen vor. Der Geist heiliger Gottangemessenheit, welcher der Geist des alttestamentlichen Gesetzes ist, ist der urbildliche von Gott selbst aufgestellte Spiegel, in welchem der Mensch seine ursprüngliche gottgemäße Bestimmung wie seine nachherige gottwidrige Selbstbestimmung, seinen Beruf zur Gemeinschaft mit Gott wie seine selbstverschuldete Trennung von Gott, erblickt und erkennt, und so immer aufs Neue wieder sein eigenes Bild in wahrheitsgetreuen Zügen schaut. Wo dieser heilige Geist des Gesetzes nicht mehr zum Bewußtsein im Geiste des Menschen kommt, da kann auch die Erkenntniß des Heilsverlustes und das Bedürfniß nach Heilswiederherstellung in demselben nicht mehr zum Bewußtsein kommen.

Allerdings hebt nun aber unser Lehrsatz mit gutem Grunde hervor, daß das alte Testament immer ausgelegt werden müsse aus dem neuen. Der Geist des Gesetzes ist im neuen Testamente nur ein Moment des Heilslebens, nicht wie im alten die Heilsoffenbarung selbst. Aller Orten treibt der Geist des neuen Bundes

---

*) Unrichtig meint Martensen, a. a. O., §. 27, Anm.: das A. T. sei für die Christen nur durch das N. T. sanktionirt. Es ist das A. T. durch denselben Geist sanktionirt, welcher auch das N. T. hervorgebracht hat.

über die bloße Erkenntniß der Gottwidrigkeit und die bloße Vergegenwärtigung der Gottangemessenheit hinaus zum thatsächlichen Erleben der wiederhergestellten Gottesgemeinschaft. Jene Erkenntniß und Vergegenwärtigung ist nur dazu dienlich, durch das Mittel des sittlichen Processes den vollen Heilsgenuß als Resultat zu erwerben. Deßhalb erhellt eben aus dem neuen Bunde, daß der alte mangelhaft war, daß er nur das Heilsverlangen, nicht aber die Heilserneuerung zu Stande zu bringen vermochte. Bei der Auslegung des alten Bundes aus dem neuen leuchtet ein, daß der Geist der Gesetzesfurcht, welcher in vorgeschriebenem Opfer- und äußerem Augen- und Werkdienste sich einen peinlichen Ausdruck verleiht, das Heil nur in der Form der Sehnsucht anzuregen, nicht aber in der That und Wahrheit zu vollenden vermag. Alle Repristinationen alttestamentischer Gesetzespein innerhalb der neutestamentischen Geistesentwicklung können daher nur als vorübergehende pädagogische Momente eine gewisse Berechtigung haben; so wie sie aber Anspruch darauf machen, die ächte und gesunde Form des Heilslebens zu sein, lassen sie auf ernste Krankheitszustände in der Gemeinschaft schließen, welche die Wiederherstellung des Heils in bedenklicher Weise hemmen und erschweren. Jene vorübergehende Berechtigung dürfen wir aber nicht läugnen und noch weniger die fortdauernde Geltung des Gesetzes als höchster sittlicher Norm auch für die neutestamentische Heilsgemeinschaft in Abrede stellen, sonst verfallen wir, wie dies unläugbar bei Schleiermacher der Fall ist, der Versuchung zum Antinomismus, der, weil ihm die tiefere Erkenntniß des Heilsbedürfnisses fehlt, auch kein höheres Verständniß für das Heilsleben besitzt. In jedem religiösen Individuum, als einem Gegenstande des göttlichen Heils, wiederholt sich gewissermaßen die geschichtliche Bewegung des göttlichen Geistes in der Menschheit. Jedes religiöse Individuum muß erst durch das Gesetzesbewußtsein heilsverlangend geworden sein, ehe es durch das Glaubensbewußtsein heilserneuert werden kann.

Unleugbar steht jederzeit eine Anzahl von Mitgliedern der religiösen Gemeinschaft noch wesentlich auf dem alttestamentischen Gesetzes-Boden, und es wäre nur ein Beweis für die gröbste Gewissensverwirrung, wenn man sie mit Gewalt auf den neutesta-

mentischen des Geistes hinüberzwingen wollte. Nur verhält es sich in dieser Beziehung mit den Zuständen unter dem neuen Bunde ganz anders, als mit denjenigen unter dem alten. Damals, als das Gesetzesbewußtsein noch der Geist der Gemeinde selbst war, strebten immer nur Einzelne darüber hinaus. Jetzt, wo das Bewußtsein wiederhergestellter Gottesgemeinschaft der Geist der Gemeinde ist, dürfen bei normalen Zuständen immer nur Einzelne hinter demselben zurückgeblieben sein. Der richtigen Schriftauslegung gilt daher das alttestamentische Bewußtsein zwar als ein vorübergehend nothwendiges, aber auf die Dauer in das neutestamentische hinüberzuleitendes; als ein in sich unvollkommenes, aber zugleich auf das vollkommene hinweisendes; als ein sich selbst nicht ganz begreifendes, eben darum noch viel weniger zum Verständnisse des neutestamentischen geschicktes, von diesem dagegen vollkommen begriffenes.

Grammatisch-historische u. organische Schriftauslegung.

§. 87. Somit bleibt uns jetzt nur noch die Frage zur Beantwortung übrig: welches die methodisch zweckmäßigste Anwendung des von uns aufgestellten Auslegungsprincipes sei? Die Antwort unseres Lehrsatzes lautet dahin, daß auf dem Grunde des einfachen, sprachlich und geschichtlich richtigen, Einzelsinns der organische Gesammtsinn der Schrift gefunden werden müsse. Wie oft und viel ist doch seit der Zeit der apostolischen Väter mit allegorischer, tropologischer, anagogischer, mystischer Interpretationsmethode gegen den wahren Schriftsinn gesündigt worden! Es ist eines der größten Verdienste der reformatorischen Dogmatik, daß sie alle hergebrachten künstlichen Auslegungsmethoden verworfen und die Regel zur Geltung gebracht hat: daß vor Allem der eigentliche Wortsinn aus jeder Schriftstelle herausgelegt werden müsse.*) Unter welchem

*) J. Gerhard, loci th. II., 425: A literali et proprio verborum sensu . . . non est discedendum, alias tota Scriptura redderetur dubia et incerta, nec constans aliqua de articulis fidei sententia ex illa posset erui, si cuilibet licitum esset a proprietate literae in fidei articulis recedere. Is sensus dubio procul est a Spiritu S. intentus, qui ex verbis in propria et nativa significatione acceptis immediate colligitur. So schon Luther und Melanchthon; vgl. über den erstern mein Wesen des Protestantismus 1, 68 f., obwohl er seiner

Titel und Vorwande auch immer auf Zulassung und Anwendung eines mehrfachen Schriftsinnes gedrungen werden mag: der christliche Dogmatiker hat unbedingt an dem Grundsatze festzuhalten: es giebt nur einen sprachlich-zulässigen und geschichtlich anwendbaren; und was man außer diesem einzig möglichen noch Schriftsinn nennt, ist ein trübes Gemische von Meinungen, welche Willkür und Unverstand, Geistesbeschränktheit und stumpfe Abhängigkeit von der Lehr-Ueberlieferung in die Schrift hineingelegt hat.

Daß die ältere Dogmatik auch in Betreff dieses wichtigen Punktes im Verlaufe der Zeit dem ursprünglich richtig erkannten und muthig vertheidigten Grundsatze untreu geworden ist, und daß selbst solche Theologen, welche sich im Prinzipe für die Einfachheit des Schriftsinnes aufs Kräftigste erklärt, nachher dennoch wieder bedingungsweise eine Mehrfachheit desselben eingeräumt haben: das hat seinen tieferen Grund in ihrer falschen Inspirationslehre, welche sie nöthigte, die nach dem Wortsinne augenscheinlich nicht dem Heilsbewußtsein angehörige Schriftsubstanz allegorisch in Heilssubstanz zu übersetzen. So finden wir denn auch hier wieder die alte Wahrheit bestätigt, daß ein Irrthum in der Regel die Quelle noch mehrerer anderer wird. *) Allein hier ent-

---

Anschauung nicht immer treu blieb, und über den letzteren Strobel (hist. lit. Nachricht von Melanchthons Verdiensten um die h. Schrift): Quidam — sagt M. — finxerunt ex se velut aranei quatuor aut plures etiam sententias: literalem, allegoricam, tropologicam et nescio quas praeterea, quum una et simplex sit Scripturae sententia, videlicet quam aperit ratio grammatica.

*) Schon Luther gab das schlimme Beispiel der Unfolgerichtigkeit in diesem Punkte. Vortrefflich sagt er gegen A. Catharinus (ad librum eximii magistri nostri — A. Catharini — responsio M. Lutheri): „Ich gebe Dir mit nichten zu, daß Du der Schrift mehr denn eine Auslegung giebst .... sondern also sprich: Das soll man so und nicht anders verstehen, damit du herbringst einen beständigen und einfachen Sinn der Schrift, wie ich thue und gethan habe. Denn also gebühret es einem Theologo zu: das andere ist der Sophisten Art." Wie er im Widerspruche mit seinem Grundsatze die allegorische Erklärung wieder zuließ, s. Wesen des Prot. I., 73 f. Quenstedt sagt (systema. 129, 6) gerade heraus: Tunc demum proprius verborum Scripturae sensus est deserendus, ut tropice illa exponantur, cum proprie intellecta gignunt sensum absurdum et Deo indignum: sive, si in fidei articulos aut charitatis

steht nun allerdings die Schwierigkeit auszumitteln, in welchem Verhältnisse der sprachlich und geschichtlich richtige Wortsinn der einzelnen Stellen zu dem richtigen Gesammtsinne des Schriftganzen stehe. Zur Vermeidung von leicht möglichen Mißverständnissen drückt unser Satz vorsichtig sich dahin aus, daß auf dem Grunde des sprachlich und geschichtlich richtigen Einzelsinnes der organische Gesammtsinn herausgefunden werden müsse. Die erste und unerläßliche Grundbedingung aller Schriftauslegung ist und bleibt, daß die sprachlich und geschichtlich richtige Wort- und Sach-Erklärung der einzelnen Stellen allen weiteren Auslegungsversuchen jeder Zeit vorangehe. Es giebt nun einmal keinen Schriftsinn, der noch tiefer gehen könnte, als der Verfasser des auszulegenden Schriftabschnittes selbst gegangen ist; noch tiefer gehen hieße hinein-, aber nicht auslegen wollen. *) Wenn das Passahlamm im alten Bunde als ein Zeichen der göttlichen Verschonung beim Auszuge der Israeliten aus Aegypten vorgestellt wird, so kann es nicht zugleich auch als ein Vorbild des Todes Christi vorgestellt worden sein. Sagen: das Passahlamm bedeute Beides: göttliche Verschonung beim Auszuge der Israeliten und Christum als den

---

palam et vere incurrant, aut si asserant id, quod implicat contradictionem, vel quod cum voluntate et veritate Dei, ex aliis Scripturae dictis certo cognita, directe pugnant. Auch die accommodatio seu applicatio mystica wurde wieder zugelassen (a. a. O.. 130), und damit der Auslegerwillkür Thür und Thor geöffnet. Bezeichnend ist der z. B. von Baier (compendium, 161) eingeschlagene Ausweg: Quod in propria et usitata verborum significatione sit persistendum, quamdiu non manifesta circumstantia textus, aut subjectae materiae conditio, aliave urgens ratio ad impropriam significationem descendere cogit.

*) Das namentlich auch gegen die Forderungen Olshausens: „ein Wort über tieferen Schriftsinn" (Königsberg, 1824). Uebrigens ist die Annahme eines solchen nicht neu, sondern nur eine Repristination des sensus mysticus, der bei den späteren orthodoxen Dogmatikern eine leider nur allzu bedeutende Rolle spielt. Hollaz z. B. (examen, 9) verbindet in dieser Beziehung mit dem sensus literalis oder proprius noch eine accommodatio, sive applicatio mystica, so daß zum Beispiel Jona 2, 1 mystisch den dreitägigen Aufenthalt Christi im Grabe bedeutet. Das ist ganz Anticipation von Olshausens und Anderer tieferem Schriftsinn.

Versöhner am Kreuze, ist ungereimt. Dagegen ist der bei der Passahstiftung geoffenbarte Erweis der göttlichen Verschonung allerdings ein Moment in der Gesammtheit derjenigen heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarungen göttlicher Liebe und Barmherzigkeit, welche in dem Opfertode Christi ihren Gipfelpunkt erreicht haben, und in so fern kann wohl gesagt werden, daß das Passahlamm als ein Zeichen der göttlichen Verschonung unter dem alttestamentischen Bundesvolke zugleich auch ein wesentliches Glied in der großen Kette göttlicher Liebesoffenbarungen, die in Christi Tod ihre Vollendung feierten, und in dieser Beziehung auch ein Vorbild auf den Tod Christi gewesen sei. Gerade das angeführte Beispiel zeigt aber, wie richtig es ist, das alte Testament vom Standpunkte des neuen auszulegen, und nicht umgekehrt. Nicht hat Gott etwa das Passah deßhalb gestiftet, um die Thatsache des Opfertodes Christi damit dem alttestamentischen Bundesvolke zu offenbaren; eine solche Auslegung wäre sprachlich und geschichtlich gleich verkehrt. Vielmehr hat er in dem Opfertode Christi den Inbegriff seiner verschonenden Liebe geoffenbart, und darum weil die Passahstiftung ein Moment der in Christo zur vollendeten persönlichen Erscheinung gelangten göttlichen Heilsoffenbarung ist, ist der, das Passah stiftende, göttliche Geist mit dem Christum sendenden wesentlich eins. In dem geschlachteten Passahlamme ist nicht der Tod Christi, aber in dem Tode Christi ist das geschlachtete Passahlamm mit inbegriffen.

Ist in neuerer Zeit die hermeneutische Forderung aufgestellt worden, daß die Schrift „grammatisch-historisch“ ausgelegt werden müsse, so stimmt unser Lehrsatz zwar dieser Forderung bei, jedoch in der Art, daß er noch darüber hinaus geht. Die grammatisch-historische Erklärung einzelner Schriftstellen ist allerdings noch nicht die Schrifterklärung. Das Ziel aller Schriftauslegung im Einzelnen muß unverrückt der organische Gesammtsinn des Ganzen sein. Giebt die Auslegung sich damit zufrieden, vereinzelte Schriftstellen aus dem zunächst liegenden Wort- und Satzgefüge heraus zu erklären, ohne ihren Zusammenhang mit dem Schriftganzen genauer ins Licht zu stellen, so ist es auf diesem Wege unmöglich, die Schrift als Ganzes verstehen zu lernen. Die sprachlich und geschichtlich genaue Auslegung des Einzelnen ist nur die feste Grundlage, auf welcher sodann die or-

ganische Erklärung des Gesammtinhaltes zu Stande kommt, und dieser ist ja nicht ein Produkt grammatischer Kunst und historischer Wissenschaft, sondern des heiligen Geistes selbst. Daher ist allerdings die Forderung, daß die Schriftauslegung eine organische sein müsse, ganz entschieden zu stellen. Derselben nun aber, weil sie die Schrift als Gesammtkunde von der heilsgeschichtlichen Bewegung der göttlichen Selbstoffenbarungen in der Menschheit auffaßt, die Bezeichnung einer mystischen, theologischen, pneumatischen u. s. w. zu ertheilen, wie dies in neuester Zeit mehrfach zu geschehen pflegt, das ist ebenso unzutreffend als irreleitend. Ist doch von einer solchen Bezeichnung das Mißverständniß gar nicht abzuwehren, daß hinter dem eigentlichen natürlichen Wortsinne in Wirklichkeit noch ein uneigentlicher übernatürlicher Tiefsinn verborgen liege, in welchem als einem absonderlichen und aparten erst der ächte Kern der Offenbarungswahrheit für die Eingeweihten zu Tage trete. *) Weit zweckmäßiger ist es, mit den älteren Dogmatikern zu sagen, daß die Schrift nach

---

*) Schleiermacher unterscheidet in seiner Hermeneutik die grammatische und die psychologische Auslegung und versteht unter der letzteren etwas Aehnliches, wie wir unter der organischen; ihr letztes Ziel soll nämlich sein (Hermeneutik und Kritik, 144) „das Ganze der That in seinen Theilen und in jedem Theile wieder den Stoff als das Bewegende und die Form als die durch den Stoff bewegte Natur anzuschauen." Der Schleiermacherschen Hermeneutik fehlt aber das objective Auslegungsprincip des die Schrift hervorgebrachthabenden göttlichen Geistes. Dieses findet sich dagegen wenigstens negativ ausgedrückt bei Lutz (biblische Hermeneutik, 176), welcher den Sinn jeder Stelle erst dann für vollständig erklärt hält, „wenn das Wesen und der Grund sowohl seiner Uebereinstimmung mit allen andern bereits erklärten Stellen, als seiner Verschiedenheit von denselben so begriffen ist, daß dadurch die Einheit des sich in der Schrift offenbarenden Geistes nicht aufgehoben wird." Von dem Rückfall des älteren Supranaturalismus in die Viel-Schriftsinnigkeit giebt der ältere Baumgarten (chr. Glaubenslehre 1, 89) Zeugniß, wenn er einen entferntern und mittelbaren Schriftverstand (sensus mysticus) von dem unmittelbaren unterscheidet, ja sogar neben der einen möglichen Auslegung doch noch eine allegorische, typische und parabolische zulassen will. Auch Landerer zeigt sich (Herzog, Real-Enclyclopädie V., 795) nicht entschieden, wo er die sogenannte pneumatische Schriftauslegung befürwortet.

der Regel der Glaubensanalogie ausgelegt werden müsse,*) was nichts Anderes heißen kann, als daß sie, auf heilsgeschichtlichem Wege entstanden und die heilsgeschichtliche Offenbarungskunde enthaltend, nur dann ein richtiges und vollkommenes Verständniß in ihrer Totalität gewähre, wenn ihre einzelnen Urkunden und Berichte nach vorhergegangener präcisester Specialerforschung im Zusammenhange mit der allmälig und stufenweise vor sich gegangenen Offenbarungsgeschichte, als mannichfaltige Erzeugnisse eines und desselben göttlichen Geistes, als verschiedene Glieder einer und derselben gottgewollten Heilsentwicklung, nach dem Maße der darin sich erschließenden Heilswahrheit, aufgezeigt werden. Damit ist jedoch nicht etwa ein doppelter Schriftsinn eingeräumt, sondern nur einer und derselbe festgestellt, der aber nicht schon bei jedem Einzelnen, sondern erst im Zusammenhange des Ganzen voll und klar sich herausstellt.

---

*) Carpov, theol. dogm. 1, 240: Nexus veritatum ad salutem necessariarum dicitur analogia fidei. Noch näher versteht er darunter ea veritatum ad se invicem relatio, ut una contineat in se alterius rationem. Calov (bibl. illust. in Rom. cap. XII., 207) definirt sie: conformitas doctrinae fidei, Scripturis Sacris luculenter expositae. Bei Hollaz bedeutet sie freilich zugleich auch die Unterordnung der Schrifterklärung unter die Kirchenlehre (examen, 162): Qui sunt interpretes Scripturae operam dent, ut interpretatio sit analoga fidei, h. e. congruat cum fundamentalibus fidei articulis, sive cum principalibus Christianae fidei capitibus ex luculentissimis Scripturae testimoniis collectis.

Neunzehntes Lehrstück.

Der Mittelpunkt der Schrift.

A. H. Niemeyer, Charakteristik der Bibel. — *Lavater, Pontius Pilatus. — *Ebrard, die Gottmenschlichkeit des Christenthums, akad. Antrittsrede, 1845.

Der Mittelpunkt der recht ausgelegten Schrift ist die Person Jesu Christi, so daß die heilsgeschichtliche Bedeutung einer Schrifturkunde in demselben Maße größer oder geringer ist, als sie bestimmter auf Jesum Christum bezogen ist oder nicht.

Christus — der Mittelpunkt der Schrift.

§. 88. Je mehr der organische Zusammenhang der Schrift vermittelst der Auslegung erkannt wird, um so weniger läßt sich verkennen, daß die geschichtliche Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes in der Menschheit von Anfang an auf einen bestimmten Mittelpunkt, und erst von diesem aus auf das höchste und letzte Ziel menschheitlicher Heilsvollendung gerichtet war. Das Heil, welches durch Gottes persönliche That in der Menschheit wiederhergestellt werden soll, hat sich innerhalb der Heilsgeschichte in einem Personleben auch vollkommen verwirklicht, und erst von diesem aus kann es seine volle Verwirklichung in der gesammten Menschheit finden. Jesus Christus ist diese vollkommen heilskräftige, unbedingt Gott angemessene, Persönlichkeit, welche das Centrum der heilsgeschichtlichen Offenbarungen und deßhalb auch ihrer Kunde, der h. Schrift, bildet. Aus diesem Grunde ist denn auch die Schrift von Anfang bis zu Ende und zwar in der Art auf die Person Jesu Christi bezogen, daß sie die Kunde von den Selbstoffenbarungen Gottes in der Menschheit sowohl vor, als nach und in Folge der Erscheinung Christi in der Welt, d. h. sowohl die alttestamentische als die neutestamentische, enthält. Wie auffallend es auch lauten mag, dennoch ist es wahr, daß Christus auch der

Mittelpunkt des alten Testaments ist. Das Gesetzesbewußtsein, unter dessen überwiegendem Einflusse jenes steht, hat erst in Christo seinen verwundenden Stachel verloren und ist, in das Bewußtsein erneuerter Gottesgemeinschaft aufgenommen, zu einem wohlthätigen sittlichen Lebensreize geworden,*) so daß es auf dem Standpunkte der persönlichen Heilsgemeinschaft mit Christo kein Moment des durch Sünde getrübten Selbstbewußtseins mehr geben kann, welches nicht zugleich auch ein Moment das der Wiederherstellung gewissen Gottesbewußtseins wäre.**) Daß aber das neue Testament sich auf Christum als seinen Mittelpunkt bezieht, bedarf nicht erst eines Nachweises, da ja allein dasjenige Gottesbewußtsein, welches durch die Gemeinschaft mit Christo zu Stande kommt, kräftig genug ist, nicht nur das in der Menschheit noch vorhandene judaistische Gesetzesbewußtsein allmälig in Gottesgemeinschaft zu verwandeln, sondern auch die noch häufiger vorkommende gottwidrige paganistische Geistesrichtung in eine gottwohlgefällige umzustimmen.

Verschiedenartige Dignität der verschiedenen Schriftbestandtheile.

§. 89. Wird nun aber die Kunde von Christo in ihrer centralen Dignität für die Schrift anerkannt,***) so ergiebt sich hiernach von selbst der zweite Theil unseres Lehrsatzes, daß die Bedeutung

*) Daher die Selbstaussage Christi, daß er gekommen sei zum Zwecke des πληρῶσαι τὸν νόμον, Matth. 5, 17.

**) Vgl. Joh. 10, 30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, und die Versicherung des Apostels, Col. 2, 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

***) Schon Luther hat hin und wieder in diese Wahrheit einen Einblick gehabt, wenn er z. B. (Ausleg. des 1. und 2. Cap. Joh. am Schluße) sagt: „Also zeiget und weiset die ganze h. Schrift vom Anfange bis zum Ende allein auf Christum". Christus heißt ihm auch in dieser Beziehung „der Schrift Herr und Meister, welche unter Christo als ein Knecht ist." Vgl. mein Wesen des Protestantismus, 1, 226. Urbanus Regius (Auslegung des Proph. Obadja, bei Heimbürger, 229) sagt: „Da alle Bücher vom h. Geiste geschrieben sind, der als der rechte Schulmeister der Propheten und Apostel es denselbigen eingegeben hat, daß sie einhelliglich auf den einigen Christum als den Einen Brunnen alles Guten hinweisen und sein Evangelium, Einen Herrn . . . . verkündigen, so haben sie fast einerlei Form und Weise . . ."

eines einzelnen Schriftstückes von dem höheren oder geringeren Grade seiner Bezogenheit auf Christum abhängig sein muß. Erst von diesem Gesichtspunkte aus tritt auch die organische Zusammengehörigkeit des Schriftganzen in ihr volles Licht; erst von hier aus zeigt sich ganz einleuchtend, wie grundverkehrt die mechanische Schriftauffassung ist, nach welcher alle Schriftbücher für gleicherweise inspirirt und für gleich ebenbürtige Dokumente des heiligen Geistes gehalten werden.*)

Suchen wir denn nun auch von hier aus die verschiedenartige Dignität der verschiedenen Schriftbestandtheile genauer zu präcisiren. Im innersten Centrum stehen natürlich diejenigen Bücher, welche das geschichtliche Lebensbild der Person Jesu Christi in urkundlich getreuen und anschaulichen Zügen abspiegeln: die Evangelien, und unter diesen wieder vorzugsweise dasjenige, welches die unmittelbare und unbedingte Uebereinstimmung des Selbstbewußtseins Jesu mit demjenigen Gottes auf's Entschiedenste bezeugt und auf's Unzweideutigste verbürgt — das Evangelium des Johannes. In zweiter Linie folgen sodann diejenigen Auffassungen des geschichtlichen Lebensbildes der Person Jesu, welche theils aus dem engeren Jüngerkreise, theils aus dem weiteren Gebiete der apostolischen Gemeinschaft, hervorgegangen sind: die apostolischen Briefe, unter welchen diejenigen wieder unstreitig den Vorzug verdienen, in denen das Bewußtsein von der Uebereinstimmung des menschlichen und göttlichen Wesens in Christo den tiefsten und überzeugungsvollsten Ausdruck gefunden

---

*) Auch Baumgarten (ev. Glaubenslehre 1, 171) meint etwas Aehnliches, wenn er sagt: Praecipuum Scripturae Sacrae argumentum doctrina de Christo est, quae non solum partem insignem librorum divinorum constituit, verum etiam inter revelatas potissimum momentum trahit, atque totius revelationis proprioris singularumque doctrinarum reliquarum et nexus, quo cohaerent, rationem continet. Unter den Neueren hat besonders J. P. Lange den organischen Charakter der Schriftsammlung anerkannt (a. a. O., 1, 549): „Aus der christologischen Lebensbeziehung, worin alle biblischen Schriften zu einander stehen, und in welcher sie eine vollkommene Einheit mit einander bilden, ergiebt sich die Bestimmung, daß ihre Inspiration in demselben Maße zurücktreten muß, je mehr sich die Betrachtung atomistisch in ihre Einzelnheiten verliert, und in demselben Maße dann auch wieder hervortreten, je mehr der betrachtende Geist ihre Einheit aufsucht."

hat: die paulinischen und johanneischen vor denen des Petrus und diese vor denen des Jakobus und Judas. In die dritte Linie endlich reiht sich diejenige Vorstellung von dem Lebensbilde Christi, welche zwar von der geschichtlich-wirklichen Grundlage seiner Persönlichkeit ausgeht, aber sofort in das Gebiet zukünftiger Hoffnungen und Erwartungen hinüberleitet und deßhalb auch an die Stelle des unmittelbar bezeichnenden den bildlich verhüllenden Ausdruck treten lassen muß: die Apokalypse. Einer jeden neutestamentlichen Urkunde kommt also in der angegebenen Reihenfolge ein centrales Verhältniß zu Christo zu, und gewiß wird Niemand die Behauptung wagen, daß es eine neutestamentliche Schrift gebe, welche außer aller Beziehung auf die Person Christi stehe.

Mit bei Weitem größeren Schwierigkeiten ist dagegen der Nachweis einer bestimmten Bezogenheit aller einzelnen Urkunden des alten Testaments auf die Person Christi verknüpft. Vor Allem sind wir hier zu dem Zugeständnisse genöthigt, daß das geschichtlich-wirkliche Lebensbild Jesu Christi im alten Testamente sich noch nicht vorfindet, daß es dort lediglich Vorahnungen, Vorbedeutungen und Vorherverkündigungen darauf hin giebt. Dagegen ist das Gesetz, von dessen Geist die Gemeinde des alten Bundes so tief durchdrungen und so mächtig zusammengehalten war, wie der Apostel sagt, ein „Erzieher" auf Christum hin gewesen, d. h. das Gesetzesbewußtsein, als das Bewußtsein von dem sittlichen Widerspruche des Menschen mit Gott, hat sich zugleich auch als das Bewußtsein von der menschlichen Heilsbedürftigkeit und somit von der Nothwendigkeit des durch Gott wiederherzustellenden Heils erwiesen. Nun ist aber einleuchtend, daß die Heilswiederherstellung selbst schon unter der alttestamentlichen Heilsökonomie ihren Anfang genommen, daß Gott einzelnen Trägern der alttestamentlichen Offenbarung sich in persönlicher Kraft und Fülle mitgetheilt und ihnen den Trost des Heils gewährt hat. Und so stehen denn innerhalb der alttestamentlichen Schriftsammlung alle diejenigen Urkunden, von der ersten Kunde der Urväter an bis zu der letzten der Propheten, im Verhältnisse zu der Person Christi in erster Linie, welche die fortschreitende Bewegung des göttlichen Geistes zur persönlichen Selbstoffenbarung in Christo, sei es in visionären Erscheinungen, Typen, Einrichtungen, sei es in Ahnungen, Hoffnungen, Vorhersagungen, zur

Darstellung bringen: die Genesis voran mit einer Anzahl von Stücken aus dem Pentateuche, nebst allen messianischen und prophetischen Abschnitten und Büchern. Hierbei zeigt unverkennbar dieser Bestandtheil des alten Testaments in Beziehung auf das Bewußtsein von dem künftigen in menschheitlicher Personvollendung erscheinenden Träger der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes die Neigung, dem geschichtlich-wirklichen Bilde desselben nach entgegengesetzter Richtung hin nicht ganz gerecht zu werden: nämlich den, der in äußerlich niedrigsten Lebensbezügen erscheinen sollte, bald mit irdischer Ehre und Herrlichkeit zu schmücken, bald in Beziehung auf ihn, wo seine tiefe irdische Selbsterniedrigung ahnungsvoll geschildert wird, es zweifelhaft zu lassen, in wie weit wir in ihm zugleich einen vollkommenen Träger göttlicher Kraft und Würde besitzen*)? Wir werden einer prophetischen Schrift darum um so höhere heilsgeschichtliche Dignität zuschreiben, eine je genauere Aehnlichkeit das darin entworfene Bild des zukünftigen Erlösers mit dem geschichtlich-wirklichen Originale hat, je weniger seine Herrlichkeit als eine diesseits irdische, je mehr seine diesseits irdische Niedrigkeit nur als die Vorstufe zur ewigen Herrlichkeit dargestellt wird.

In zweiter Linie im Verhältnisse zu der Person Christi werden diejenigen alttestamentlichen Schriften erscheinen, in welchen das Gesetzesbewußtsein mit dem Charakter größerer oder geringerer Ausschließlichkeit hervortritt. Diese Schriften sind nun freilich ziemlich verschiedener Art. Am Reinsten und Unmittelbarsten ergiebt sich die Beziehung auf Christum aus dem Bewußtsein der absoluten Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, welches im Dekaloge so überwältigend sich ausspricht, aber auch in den meisten Psalmen, in vielen prophetischen Stellen, in dem Buche Hiob, theilweise auch in dem heilsgeschichtlichen Pragmatismus der Geschichtsbücher wahrnehmbar genug hervorleuchtet. In demselben Grade, als dieses Bewußtsein sich im Gegensatze zu der sittlichen Unzulänglichkeit und persönlichen Gottwidrigkeit des Menschen ausbildet, muß es auch das Heilsbedürf-

*) Wie bald die eine, bald die andere Betrachtungsweise in der prophetischen Anschauung von dem Messias überwiegt, zeigt uns Jesaja im ersten Theile 9, 5—7, im zweiten 53, 2 f.; ferner Ps. 110 und Ps. 22.

niß in der Tiefe des Gewissens anregen und ein inniges Verlangen nach Heilswiederherstellung in der ganzen gewissenserweckten Gemeinschaft hervorrufen. Und dieses Bedürfniß dringt über die Grenzen der Volksgemeinschaft hinaus. In der That taucht die Hoffnung, daß nicht nur der jüdische Menschheitstheil, sondern die ganze Menschheit mit der Zeit in den Vollbesitz des Heils eintreten werde, an einzelnen Punkten der Gesetzes-, wie der prophetischen Offenbarungsurkunden mit immer neuer Entschiedenheit wieder auf. Die volksthümlich begrenzte Betrachtung, welche die Heilserneuerung auf das Volk Israel beschränken möchte, gehört zur menschlich unvollkommenen Form der alttestamentlichen Schrift, im Gegensatze zu welcher die mit der Heilserwartung die ganze Menschheit umfassende immer wieder die Oberhand gewinnt. Allein auch in den engen Grenzen jenes vielverhaßten jüdischen Particularismus, welcher berühmte Theologen zu der bibelwidrigen Vorstellung verleitet hat, daß der Gott des alten Testaments nur „als ein strenger Herr und Gebieter, als ein Gott des Zornes erscheine“ *), liegt ein Wahrheitsmoment verborgen, welches mit der persönlichen Selbstoffenbarung Gottes in Christo in unauflöslichem Zusammenhange steht. Ruft doch das Bewußtsein der göttlichen Heiligkeit unvermeidlich als seinen Gegensatz das Bewußtsein der unheiligen Welt hervor, und schließt diese von der Gemeinschaft mit Gott aus. Auch Christus, so fern er der unbedingt Heilige und Gute ist, wird von der Schrift als derjenige bezeichnet, welcher die Welt richtet. Der alttestamentliche Particularismus ist nicht eine unbedingte Verirrung; er irrte nur darin, daß er die ausschließenden Schranken nach einem äußerlich nationalen Maßstabe zog, daß er die künftige Theilnahme am Vollbesitze des Heils nicht von der Gewissensstellung der religiösen Ueberzeugung und des sittlichen Willens, sondern von der Rechtsstellung zu dem nationalen Verbande und theokratischen Institute abhängig machte.

Allein eben hier liegt nun die Vermuthung nahe, daß gerade die so ausschließlich particularistische Ceremonialgesetzgebung, mit welcher die heilsgeschichtliche Bedeutung des alttestamentischen Bundesvolkes so eng verwachsen ist, von dem Schriftcentrum der Per-

---

*) Bretschneider, die rel. Glaubenslehre 4. A., 197.

son Christi weit abliege, daß insbesondere der Levitikus nebst den in levitischem Geiste geschriebenen Büchern der Chronik auf der äußersten Peripherie des heilsgeschichtlichen Kreises der Schriftbücher sich befinde. Und es kann auch nicht geläugnet werden, daß die Form des alttestamentischen theokratischen Ceremoniendienstes eine dem neutestamentischen Heilsbewußtsein völlig fremde Gestalt an sich trägt. Wir wissen, daß Christus das Zustandekommen der Heilsgemeinschaft nicht mehr an die Fortdauer der alten Priesterordnungen und Opfereinrichtungen geknüpft hat; und es ist eine Thatsache, daß der Apostel, welcher den Geist des Christenthums am Kräftigsten und Innerlichsten in sich aufgenommen hat, sich auch am Stärksten gegen jede Wiederaufrichtung ceremonieller Gesetzesschranken unter den Christen ausgesprochen hat*). Und dennoch hat auch der alttestamentische Cermoniendienst zu Christo, als dem Heilscentrum, hingewiesen. Als ein lediglich vorübergehendes Moment in der heilsgeschichtlichen Bewegung, welches die Wahrheit des Heils in der Form der typischen und symbolischen Handlung nicht als eine gegenwärtige darzustellen, sondern als eine zukünftige anzudeuten hatte, hat er gerade um seines wesenlosen und daher unbefriedigenden Inhaltes willen ein um so tieferes und lebhafteres Bedürfniß nach persönlicher, wesenhafter, nach der höchsten Heilsoffenbarung angeregt**).

Allein wie? Sollten sich denn nicht in der alttestamentlichen Schriftsammlung wirklich Bücher finden, in welchen sich gar keine Beziehung auf Christum mehr nachweisen läßt, welche selbst nicht mehr auf, sondern ganz außerhalb der Peripherie des heilsgeschichtlichen Kreises liegen? Unter dieser Voraussetzung müßte dargethan werden können, daß es solche gebe, welchen es an jeder

---

*) Man vgl. Matth. 22, 36—40. Der Grund, weßhalb Paulus die Gesetzesschranke so ganz überwunden hat, liegt in dem Worte 2 Cor. 10,10: Ἐστὶν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί.

**) Andeutungen hiefür sind die Stellen, in welchen die Herzenshärtigkeit des alttestamentischen Volkes als Ursache der theokratischen Gesetzgebung angeführt wird: 5 Mos. 31, 27., Matth. 19, 8., und in welchen von der äußeren Gesetzesleistung eine Hinweisung auf den inneren sittlichen Geist des Gesetzes stattfindet: Ps. 40, 7 f.; Hos. 8, 11 f.; Micha 6, 6 f. u. s. f. Man vgl. besonders die lehrreiche Stelle Gal. 2, 12: ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ.

Kunde von der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Gottwidrigkeit, an jeder Spur von Gesetzesernst und von Heilsbedürfniß, an jeder Regung von Heilsverlangen und von Heilsbestreben mangelt. Drei Bücher der Schrift insbesondere haben auch bei glaubensernsten Forschern das Bedenken erregt, ob sie denn von dem centralen Inhalte der Schrift noch wirklich etwas in sich tragen möchten? Das Hohelied, das Buch Kohelet, das Buch Esther.

Was das erstere betrifft: so ist es hoch erfreulich, daß vor dem guten Gewissen einer gesunden Auslegekunst die allegorischen Deuteleien vergangener Zeiten gegenwärtig immer weniger mehr aufzukommen vermögen. Und je mehr sich bewährt, daß die Verherrlichung keuscher ehelicher Liebe und Treue die Bestimmung dieses Buches ist, desto mehr ist damit auch nachgewiesen, daß es als ein würdiges Denkmal eines geläuterten sittlichen Sinnes und Geistes, mit ächt heilsgeschichtlicher Verwerfung götzendienerischer Wollustgräuel und üppiger Haremsfrevel und ächt heilsgeschichtlicher Bestätigung der durch Christum neu besiegelten göttlichen Ordnung der Monogamie, in der Schriftsammlung seine Stelle einnimmt. Hat die Ehe erst durch Christum ihre höchste Weihung gefunden, so ist das Hohelied so betrachtet in der That eine Weissagung auf Christum hin*).

Das Buch Kohelet wäre mit dem heilsgeschichtlichen Geiste der Schrift in dem Falle allerdings nicht zu vereinigen, wenn Stellen wie Cap. 1 — 3, 12; 3,18 — 4, 16; 5, 9 — 17 u. s. w. die schriftstellerische Absicht des Buches enthielten. Diese Stellen sind unstreitig der erschütternde Ausdruck eines religiös und sittlich tief verwilderten Gemüthes. Für denjenigen Ausleger jedoch, welcher zu der Einsicht gelangt ist, daß in dem tiefsinnigen Buche zwei Stimmen, eine böse und eine gute, ein Wechselgespräch führen, und daß die Bestimmung des Buches dahin abzweckt, den Sieg der guten Stimme über die böse, der Stimme des Glaubens an die Wahrheit des Heils über die Stimme des heilsverachtenden Unglaubens, in einer vom Scepticismus und Materialismus zerfressenen Zeit zu feiern, für diesen nimmt das Buch als ein Zeugniß des ungebrochenen Heilsglaubens in Tagen furchtbarer

*) Vgl. Eph. 5, 30—32.

und trostloser theoretischer und praktischer Verwirrung eine der ehrenvollsten Stellen in der alttestamentlichen Offenbarungsurkunde ein*).

Auf der äußersten Linie des heilsgeschichtlichen Kreises liegt dagegen ohne Zweifel das Buch Esther. Es hat, wie am Wahrscheinlichsten ist, die Bestimmung, ein Bild des theokratischen Verfalls der alttestamentischen Gemeinde nach dem Exile zu entwerfen, und man möchte vermuthen, der Name Gottes sei eben deßhalb in demselben nicht erwähnt, weil das Gesetzesbewußtsein auf dieser verkommensten Stufe der Theokratie in das Gegentheil des Gottesbewußtseins umgeschlagen ist, weil die buchstabengesetzlich gewordene Gemeinde kein anderes religiöses Interesse mehr kennt, als in feindseligster Selbstüberschätzung gegen die untheokratische Völkerwelt sich abzuschließen und den nach ihrer Voraussetzung vom Heile ausgeschlossenen Theil der Menschheit dem unversöhnlichsten Hasse zu weihen. Allein auch in diesem nahezu blinden Hasse offenbart sich doch noch ein letzter Strahl des untergehenden Glaubens an den heilsgeschichtlichen Beruf Israels. Nachdem es dem in orthodoxistischen und hierarchistischen Formen erstarrten Bundesvolke nicht mehr möglich ist, ein lebendiges Gesetzesbewußtsein fortzupflanzen, so legt es von seiner Aufgabe, die unheilige Welt von sich abzuwehren, in seinem starren Widerstande gegen jede Form paganistischen Volksthums immer noch ein beachtenswerthes Zeugniß ab. Da aber in der Person Christi die unheilige Welt wirklich gerichtet werden mußte, so hat der im Buche Esther gepriesene Haß gegen das heidnische Volksthum allerdings eine typische Beziehung auf Christum hin**). Können wir es also dogmatisch als ausgemittelt betrachten, daß keine

---

*) Man vgl. insbesondere den Sieg der guten Stimme, Kohelet 10, 4 — Schluß.

**) Man vgl. Ewalds sinnreiches Urtheil über das Buch Esther (Geschichte des Volkes Israel III, 2, 258): „So wollte sich ein Geschlecht von Frommen heranbilden unter Heiden steif und starr in den für nothwendig gehaltenen Kennzeichen eines Judäers — unter ihnen zerstreut, aber desto zäher und wärmer unter sich zusammenhaltend, vor Gott allein sich zu demüthigen meinend und vor ihm tief fastend und klagend, aber in der That sein lebendiges Wort immer mehr vergessend und der Welt Zufällen sich unterwerfend ... Als sprechendes Denkmal dieser Volkserziehung, welche von jetzt an gerade unter der großen Menge der — der alten Religion treu zu bleiben bemühten sich festsetzen wollte, steht das Buch Esther da.“

Urkunde in die Schriftsammlung aufgenommen worden ist, welche außerhalb aller Bezogenheit auf die Person Jesu Christi stände, so hat sich doch ebensosehr herausgestellt, daß diese Bezogenheit eine verhältnißmäßig sehr ungleiche ist, und daß es ein nicht unerheblicher dogmatischer Fehler wäre, wenn die heilsgeschichtliche mehr centrale Bedeutung der einen, die heilsgeschichtliche mehr peripherische Bedeutung der andern Schriftbücher in der dogmatischen Darstellung nicht die erforderliche genaue Berücksichtigung fände.

Zwanzigstes Lehrstück.

Die Schrift als das Wort Gottes.

*Töllner, der Unterschied der h. Schrift und des Wortes Gottes, kurze vermischte Aufsätze 2. Samml., 85 f. — *A. Schweizer, in welchem Sinne ist der h. Schrift Autorität zuzuschreiben, Verhandlungen der schweiz. ref. Predigergesellschaft, 1846.

Die auf Jesum Christum als den Mittelpunkt der Heilsgeschichte bezogene Schrift ist ihrem unmittelbar göttlichen Ursprunge nach Wort Gottes. Beides ist wahr: sowohl daß die Schrift das Wort Gottes, als daß das Wort Gottes in der Schrift ist. Dagegen ist es ein Irrthum und im höchsten Grade irreleitend, wenn jedes einzelne Schriftwort, oder jede vereinzelte Schriftstelle, ohne Weiteres für ein Wort Gottes gehalten wird.

Die Schrift — das Wort Gottes.

§. 90. Es war die nothwendige Folge der älteren dogmatischen Vorstellungsweise von der Inspiration, daß die Schrift in allen ihren einzelnen Theilen von Anfang bis zu Ende als Wort Gottes, d. h. als unmittelbare von Gott stammende göttliche Heilswahrheit, betrachtet und behandelt wurde*). Mit der älteren

---

*) Hutter (comp. locorum theol.): Scriptura Sacra est verbum Dei impulsu Sp. S. a prophetis et apostolis litterarum monumentis con-

Inspirationslehre mußte auch diese Vorstellung von der Schrift als dem in allen seinen Theilen unfehlbaren Worte Gottes fallen. So wie einmal anerkannt war, daß die Schrift neben der göttlichen auch ihre menschliche Seite habe, daß sie in ihrer Eigenschaft als schriftstellerisches Erzeugniß durch menschliche Vernunft- und Willensthätigkeit hervorgebracht sei, daß ihre Verfasser als freithätige Persönlichkeiten aus individueller Gewissenserweckung heraus geschrieben haben: so konnte der Ausdruck Wort Gottes von der Schrift gebraucht nicht mehr den Sinn haben, daß jedes Wort in derselben ein unmittelbares Produkt des göttlichen Geistes und ein vollgültiger Ausdruck der göttlichen Heilswahrheit sei. Ist der Satz: „die Schrift ist das Wort Gottes", dennoch dogmatisch wahr und richtig, wie wir ihn denn beibehalten haben, so kann er es doch nicht mehr in der hergebrachten Weise sein, und es ist daher vor Allem der angemessene Sinn desselben herzustellen. Gehen wir auf dessen Ursprung zurück, so nehmen wir ihn in der Schrift selbst an allen den Stellen wahr, wo Gott redend eingeführt wird, wie denn die Selbstmittheilung Gottes an die Träger der Heilsoffenbarung in der Regel als ein Sprechen, das Mitgetheilte als „Wort Gottes" bezeichnet wird*). Schon daraus aber erhellt, daß lediglich die unmittelbaren Mittheilungen Gottes an die Menschheit, nicht aber diejenigen, welche bereits durch den Ver-

---

signatum de essentia et voluntate Dei nos instruens. Calov, th. pos., 22: Sc. S. est verbum Dei per θεοπνευστίαν seu immediato Spiritus S. afflatu per Prophetas in Veteri, Evangelistas et Apostolos in Novo Testamento litterarum monumentis consignatum ad aeternam hominum salutem. Aehnlich die reformirten Bekenntnißschriften, z. B. die erste helv. Confession Art. 1: Die heilige göttliche biblische geschrift, die da ist das wort gottes von dem helgen geist ingegeben — ist die alleraelteste, vollkommste und höchste leer.

*) Vgl. 1 Mos. 1, 3. Gott spricht zu Noah 1 Mos. 7, 1, zu Abraham 1 Mos. 12, 1 f., zu Mose 2 Mos. 3, 6 f. und öfters, zu Josua Jos. 1, 1 f., zu Gideon Richter 5, 21, zu Samuel 1 Sam. 8, 9, zu David 2 Sam. 5, 19, zu den Propheten Jes. 6, 8 f. u. s. w. Der Ausdruck דְּבַר־יְהוָֹה ist ein stehender, vgl. Jerem. 1, 4; 2, 1; 11, 1; Hesekiel 6, 1; 12, 1 u. s. w. Im N. T. Röm. 10, 17 ῥῆμα θεοῦ; 1 Theff. 2, 13 λόγος θεοῦ u. s. w. Das Wort Gottes ist dabei überhaupt als schöpferisches gedacht nach 1 Mos. 1, 1 f.

mittelungsproceß der menschlichen Vernunft- und Willensthätigkeit hindurchgegangen sind, im Sinne der Schrift, und also im eigentlichen Sinne, Wort Gottes heißen können.

Die ursprüngliche reformatorische Unterscheidung zwischen innerm (unmittelbar geoffenbartem) und äußerem (in der Offenbarungsurkunde niedergelegtem) Worte, welche in Folge des späteren hochkirchlichen Rückschlages als eine irreleitende und gefahrdrohende aufgegeben worden ist, hatte daher ihre gute Berechtignng und ist nur da Veranlassung zu wirklichem Irrthume geworden, wo das innere Wort durch schwarmgeistische Persönlichkeiten von der schriftlicheu Offenbarungsurkunde abgelöst und als solches zur alleinigen Heilsquelle gemacht werden wollte. Die Reformatoren hatten ursprünglich das unmittelbare Selbstzeugniß Gottes in dem menschlichen Geist, die persönlichen göttlichen Offenbarungsakte, den innerlich lebendigen Heilsverkehr zwischen Gott und den Offenbarungsträgern, darunter verstanden und die menschliche schriftverfassende Thätigkeit davon unterschieden. Die herabsetzenden Urtheile Luthers in Betreff einzelner Schriftbücher, wie des Buches Esther, der Epistel des Jakobus, der Apokalypse u. s. f. lassen sich einzig und allein aus der Voraussetzung erklären, daß ihm das in Schrift gefaßte Wort als nicht schlechthin congruent mit dem ursprünglich von Gott in das Gewissen der Offenbarungsträger hineingesprochenen galt. Wenn er z. B. in seinen Streitschriften gegen Ambrosius Catharinus und Erasmus von dem äußern Worte an den „Geist Gottes“, an „die Klarheit, die inwendig im Herzen ist, daß einer die geistlichen Sachen und Dinge, so die Schrift enthält, erkenne und verstehe“, entschiedene Berufung einlegt*), so folgt er eben damit dem unausweichlichen Bedürfnisse des Gewissens, von der literarischen vergänglichen Form der Schrift immer aufs Neue wieder auf den ursprünglich hervorbringenden ewigen Geist zurückzugehen, und die Wahrheit des äußeren durch die allein vollgültige Bürgschaft darbietende Autorität des innern Wortes besiegeln zu lassen. Ohne eine solche Unterscheidung hätte auch der Protestantismus von vorn herein dem Traditionalismus, den er im Princip überwunden hatte, thatsächlich aufs Neue verfallen müssen. So wie ein-

*) Wesen des Protestantismus I, 120.

mal das geschriebene Wort als ein in und durch sich selbst autorisirtes betrachtet wird, so ist die Superiorität der menschlichen Aneignungsform über den ursprünglichen göttlichen Offenbarungsakt damit eingeräumt, und es ist dann eigentlich doch der Menschen Wort, das man als Gottes Wort aufnimmt und verehrt. Wenn Zwingli den Geist als den Regulator, die Schrift als den Zügel und Zaum, d. h. als ein bloßes Werkzeug des Geistes, bezeichnet*); wenn Oekolampaad sich letztinstanzlich auf das Zeugniß des innern Lehrers zurückbezieht, der allein recht lehrt**); wenn Urbanus Regius sich auf den h. Geist als den rechten Schulmeister beruft: so liegt solchen Berufungen, mögen sie auch im Einzelnen zu Mißverständnissen Veranlassung gegeben haben, doch immer die schwer wiegende allgemeine Wahrheit zu Grunde, daß die Schrift nicht als menschlich literarisches Sammelwerk, sondern nur als göttlich unmittelbares Geistesprodukt als Wort Gottes bezeichnet werden kann. Es ist eine feine Bemerkung Zwingli's, daß was wir in der Schrift lesen und hören, nicht das Wort ist, dem wir glauben; er will sagen, daß das geschriebene Wort nur ein annähernd adäquates Abbild der urbildlichen göttlichen Wahrheitssubstanz ist, über welche keinem Menschen eine unbedingte Entscheidung zusteht***).

In Betreff dieses Punktes hat denn auch die Dogmatik einen verhängnißvollen Mangel an strengem und folgerichtigem Denken zu beklagen. Aus Furcht, unter die Kategorie der Schwarmgeister geworfen zu werden, ließen die Dogmatiker die Unterscheidung zwischen geschriebenem und ursprünglichem Worte, zwischen dem hervorgebrachten Worte und dem hervorbringenden Geiste, überhaupt bald gänzlich fallen, und das geschriebene galt

*) Amica exegesis (Opera III, 551): Scriptura funes, laquei, frena, jugum, nervi sunt: jumentum Spiritus. Potior est Spiritus, sed nisi frenis ac funibus Scripturae sit revinctus . . . . jam petulans ac ferox extra chorum — efferetur.

**) Wesen des Protestantismus I, 125.

***) Adversus H. Emserum antibolon (Opera III, 131): Quod auditur non est verbum quo credimus. — Verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet, a nemine judicatur, sed ab ipso judicetur exterius verbum.

bald als der völlig congruente Stellvertreter des von Gott gesprochenen. Der gewichtvollen Thatsache, daß zwischen dem göttlichen Ur-Offenbarungsakte und der menschlichen Offenbarungsmittheilung ein menschlich-individueller Aneignungsproceß in der Mitte liegt, ward nicht weiter gedacht*). Diese Unterlassungssünde war von um so bedenklicheren Folgen, als die menschliche Substanz des geschriebenen Wortes mit der göttlichen nun ohne Weiteres zusammengeworfen, und der Beruf der Schrift: heilsgeschichtliche Offenbarungskunde, mit dem, absoluter Offenbarungscodex zu sein, geradezu verwechselt wurde. Dieselbe wurde nunmehr nach ihrer zeitgeschichtlichen schriftstellerischen Erscheinung als urbildliches Wort Gottes behandelt, während sie dies doch nur nach ihrem ewigen Ursprunge aus der persönlich-unmittelbaren Selbstoffenbarung Gottes heraus sein kann.

Hiervon ist aber unzertrennlich, daß sie nur in ihrer Bezogenheit auf Jesum Christum, ihren heilsgeschichtlichen Mittelpunkt, die Bezeichnung als Wort Gottes verdient. Hat die göttliche Heilsoffenbarung in dem heilsgeschichtlich vollendeten Personleben Jesu Christi ihren vollkommensten Ausdruck gefunden; heißt darum auch Jesus Christus in der Schrift selbst das Wort in der prägnantesten Bedeutung**), weil in seiner Person Gott die Fülle seines ewigen Heilslebens in der der Idee der Menschheit congruentesten Erscheinungsform ausgesprochen hat: dann ist alles Sprechen Gottes in die Gewissen der Offenbarungsträger, und durch sie in das Gewissen der Menschheit, nur ein vorbildendes und vorbereitendes in Beziehung auf dasjenige gewesen, welches in der Person Christi alle einzelnen Gottesworte in den Lichtkern eines persongewordenen Centralwortes zusammenfaßte. Wo daher in der Schrift keine Bezogenheit auf die Person Christi, da hat auch Gott in ihr nicht wirklich gesprochen, und nur soweit sie in der organischen Verknüpfung ihrer Theile auf Christum als ihren Heilsmittel- und Schwerpunkt angelegt ist, nur soweit Gott

---

*) Wir bedauern, daß in der vortrefflichen Abhandlung des Herrn Dr. J. Müller (Studien und Kritiken, 1856, Heft 2 und 3) über das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes auf diese Frage nicht näher eingegangen worden ist.

**) Joh. 1, 1; und 1 Joh. 1, 1.

in seinen von ihr kundgegebenen Offenbarungsakten auf seine größte, alle andere in sich begreifende, Heilsthat, das Heil in Christo, hinzielt: nur so weit ist sie in Wirklichkeit das Wort Gottes.

Das Wort Gottes in der Schrift enthalten.

§. 91. Allein mit dem ersten ist nun auch der zweite Theil unseres Lehrsatzes aufs Engste verknüpft, daß nämlich beide Aussagen wahr sind, sowohl wenn wir sagen: die Schrift ist das Wort Gottes, als: das Wort Gottes ist in ihr enthalten*). Die Schrift ist das Wort Gottes: die Dogmatik hätte diesen Satz niemals bestreiten, um so mehr aber beschränken sollen. Sie ist das Wort Gottes, insofern sie ein in sich selbst unauflöslicher Organismus göttlicher Offenbarungskunde mit einem festen Centrum ist, nach welchem alle Radien der Peripherie laufen. Aber Wort Gottes ist sie — wohl verstanden — nur als unzertrenntes Ganzes betrachtet, nur als die heilsgeschichtlich durchgängig zusammenhängende, in der Kunde von der Personvollendung des Welterlösers gipfelnde, ursprünglichste Darstellung von dem göttlichen Heil. Daher ist immer nur die Schrift, und nicht sind einzelne Schriften, nicht vom Ganzen gelöste Abschnitte, Sätze, Worte, das Wort Gottes. Eben darum hat nun auch der andere Satz seine Berechtigung: das Wort Gottes ist in der Schrift enthalten. Denn an der Schrift haftet ja, wie gezeigt worden ist, immer auch die menschliche unvollkommene Individualität ihrer Verfasser, und die Behauptung, daß diese Wort Gottes sei, wäre ja mehr als ein Irrthum, sie wäre eine Sünde. Die Schrift kann daher als Wort Gottes nur unter der Bedingung betrachtet und behandelt werden, daß sie mit dem Schlüssel eines erleuchteten Gewissens ausgelegt, daß auf diesem Wege das Menschliche in ihr von dem Göttlichen unterschieden, und der Kern des Heils in der weltgeschichtlichen Schale ausgemittelt wird. Man kann daher auch sagen: die vom Standpunkte des Gewissens richtig ausgelegte Schrift ist das Wort Gottes. Da mithin jene beiden Sätze nur in ihrer Verknüpfung mit einander wahr sind, so ist es auch nicht gestattet, den einen von dem

*) Vergl. Martensen a. a. O., §. 239: „Der alte Satz: die Schrift ist das Wort Gottes, drückt die Einheit, der neuere Satz: die Schrift enthält Gottes Wort, den Unterschied aus."

andern zu trennen, und entweder zu sagen: die Schrift **ist lediglich** Wort Gottes, oder: das Wort Gottes ist **in ihr lediglich enthalten**. Schon die Erfahrung bestätigt, daß der eine nicht ohne den andern wahr ist. Noch nie ist der Versuch in Wirklichkeit gelungen, das Wort und die Schrift von einander zu lösen; noch nie hat die haarscharfgenaue äußere Grenzscheide aufgezeigt werden können, wo die Schrift aufhört und das Wort Gottes in ihr anfängt. Menschliches und Göttliches sind in ihr auf ähnliche Weise mit einander verknüpft, wie der menschliche Leib mit dem Geiste, dessen Gefäß er ist; das Menschliche ist am Göttlichen, das Göttliche am Menschlichen, und es hieße einen lebendigen Organismus wie einen Leichnam behandeln, wenn man das Eine aus dem Andern mechanisch herauszuschneiden versuchen wollte. Um so mehr erheischt die Pflicht von dem Dogmatiker, daß er des **Unterschiedes** zwischen beiden Faktoren in der Schrift sich stets vollständig bewußt bleibe, und daß er, neben dem ungetheilten Vertrauen in die Heilssubstanz des **Schriftganzen**, in Beziehung auf **jedes Einzelne** sich das unbedingte Recht der Prüfung darüber vorbehalte, in wie weit in demselben eine göttliche Heilsoffenbarung, oder eine blos menschliche Gedankenmittheilung kundgegeben sei.

Die Worte der Schrift — und das Wort Gottes.

§. 92. Von hier aus leuchtet nun auch ein, in wie hohem Grade unrichtig und verwirrend es ist, **wenn jedes einzelne Schriftwort, jede einzelne Schriftstelle, ohne Weiteres** als Gottes Wort will geltend gemacht werden. Es darf von der Dogmatik nicht länger unbeachtet gelassen werden, daß in der Schrift neben Solchem, was Gott zum Heile der Menschen seinen Offenbarungsträgern persönlich gooffenbart hat, auch Solches enthalten ist, was jene, abgesehen von ihrer offenbarungsträgerischen Bestimmnng, weltgeschichtlich erlebt, volksgeschichtlich gefärbt, individuell erfahren haben, und was sie, ohne die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit ihres Personlebens zu zerstören, von dem, was ihnen von Gott unmittelbar geoffenbart worden war, unmöglich bewußt ausscheiden konnten. Wenn von Isaak erzählt wird, wie er seinen Sohn Jakob ausrüstet und bevollmächtigt, sich ein Weib in Mesopotamien zu nehmen*): so hat Isaak diesen Auftrag

*) 1 Mos. 28, 1 f. - Als Motiv des Verfahrens Isaaks ist ein durchaus menschliches, die Unzufriedenheit der Rebekka, angegeben 27, 46.

nicht in Folge göttlicher Offenbarung gegeben, und es wird damit nicht eine Thatsache des göttlichen Heils, sondern eine menschlich-fürsorgliche Handlung eines Vaters erzählt, welche aus seiner individuellen Ueberlegung entsprang, und zu deren schriftlicher Aufzeichnung es ebenfalls keines außerordentlichen göttlichen Impulses, sondern nur eines treuen Gedächtnisses, oder einer unverfälschten Quellenüberlieferung bedurfte. Wenn die Reisestationen der Israeliten in der Wüste aufgeführt werden*): so hat Gott dieselben dem Berichterstatter sicherlich nicht auf übernatürlichem Wege geoffenbart, sondern sie sind nach bestem menschlichen Wissen erforscht und urkundlich überliefert worden. Und ähnlich verhält es sich mit allen in der Schrift berichteten Thatsachen, welche nicht dem Kreise innerer religiöser Erfahrungen, sondern dem Gebiete äußerer sinnlicher Wahrnehmungen angehören. In allen diesen Fällen haben die gewöhnlichen Sinneswerkzeuge und Geistesorgane, Auge und Ohr, Verstand und Wille, Gedächtniß und Einbildungskraft, gearbeitet und möglicherweise geirrt. Werden uns Reden des Moses an das israelitische Volk berichtet: so ist kein Grund vorhanden, sie in ihrer unläugbaren individuellen Eigenthümlichkeit für ein vom Himmel gesprochenes Gotteswort zu halten, um so weniger, als sie ja unverkennbar aus des großen Gesetzgebers persönlicher Ueberzeugung, besonderer Geistesbegabung und einzigartiger Charakterkraft hervorgegangen sind.

Selbst mit dem Inhalte des neuen Testamentes verhält es sich nicht anders. Was die Evangelisten Thatsächliches berichten, gehört entweder ihrer persönlichen Wahrnehmung an, oder es hat in Folge gewissenhafter Erforschung und Prüfung Eingang in ihre Berichterstattung gefunden. Daß Gott ihnen durch Offenbarungswunder mitgetheilt habe, was sie bei einiger Anstrengung ihrer Sinne und ihrer Geistesvermögen durch ihre eigene Thätigkeit in Erfahrung bringen konnten, das ist ebenso unwahrscheinlich an und für sich, als wird es von ihnen selbst nicht behauptet. Eben deßhalb sind in Betreff einzelner geschichtlicher Vorgänge Abweichungen und sogar Widersprüche unter ihnen möglich. Ob der Herr mit den Jüngern das letzte Mahl am Abende des 13. oder des 14. im Monat Nisan gegessen; ob dasselbe ein Abschieds-

*) 4 Mose, 21.

mahl oder ein in aller Form nach jüdischem Ritus abgehaltenes Passahmahl gewesen; ob er nach seiner Auferstehung seinen Jüngern zuerst in Galiläa oder zu Jerusalem erschienen u. s. w., darüber gab es keine göttliche Offenbarung, und eben deßhalb Möglichkeit des Irrthums. Quälen sich manche Theologen mit erfolglosen Versuchen ab, unvereinbare Abweichungen in der Schrift „zur Ehre Gottes und seines Wortes" um jeden Preis auch auf Unkosten der Wahrheit vereinigen zu wollen, so setzen sie in Wirklichkeit Gottes und seines Wortes Ehre nur herab, indem sie Dinge als zu seinem Worte gehörig behandeln, die in Beziehung auf das Heil der Menschheit völlig gleichgültig sind. So sind z. B. die Geschlechtsregister Jesu, an denen die Harmonistik mit eben so vielem Müheaufwand, als geringem Erfolge sich abgearbeitet hat, gewiß nicht göttlich geoffenbart, sondern vermittelst genealogischen Fleißes nach bestem Vermögen und möglichst gründlichen Nachforschungen entworfen. Wenn sich die anscheinend widersprechenden Angaben bei Matthäus und Lukas nicht vereinigen lassen, so ist damit kein Lehrsatz der christlichen Dogmatik erschüttert, keine Heilswahrheit auch nur in einem Tüttelchen in Frage gestellt. Ohne Mühe läßt sich überhaupt nachweisen, daß überall da, wo in der Schrift nicht zusammenstimmende oder gar widersprechende Relationen sich finden, auch nicht unmittelbar offenbarende göttliche Thätigkeit wirksam gewesen ist: wie z. B. Gott dem Gewissen der Berichterstatter nicht geoffenbart hat, wie viel wunderbare Speisungen Jesu statt gefunden, wie groß die Zahl der den Frauen am Grabe Jesu erschienenen Engel gewesen, wie oftmals Jesus nach seiner Auferstehung den Seinen erschienen sei u. s. w. Die Behauptung: es sei der ganze Inhalt der Schrift in gleicher Weise Wort Gottes: sei es, daß Abraham die ägyptische Magd Hagar zur Beischläferin nimmt*), daß Josua heimlich Kundschafter nach Jericho sendet**), daß Lukas in dem Reisebericht der Apostelgeschichte die Namen der Begleiter des Paulus aufführt***), daß Paulus den Philemon bittet, ihm eine Herberge in Bereitschaft zu halten†), den Timotheus, seinen Mantel in Troas

---

*) 1 Mose 16, 1 f.

**) Jos. 2, 1 f.

***) Apostelg. 20, 41.

†) Philemon, 22.

nicht zu vergessen*)... ist nicht nur ein grobes Mißverständniß in Betreff des Begriffes „Wort Gottes" überhaupt, sondern auch eine gänzliche Verwirrung und Vermischung dessen, was in das Heilsgebiet, und somit in die Dogmatik, mit dem, was in das Weltgebiet, und somit zu den rein menschlichen Erlebnissen gehört, die freilich von den göttlichen Thaten, soweit sie sich dem Menschen offenbaren, nicht absolut geschieden werden sollen und können.

Allein selbst da, wo die Schrift uns gewaltige Zeugnisse aus der Tiefe erweckter und erleuchteter Gewissen vorhält, haben wir uns zu hüten, dieselben, für sich betrachtet und auf sich selbst bezogen, ohne Weiteres für Wort Gottes zu halten. Wenn z. B. im 51. Psalm der heilige Sänger in erschütternden Klagen seine eigene schwere Verschuldung bekennt; wenn er von sich aussagt, er sei in Sünde empfangen und in Schuld geboren: so ist es nicht richtig, dieses so durchaus menschlich wahre Bekenntniß ein unmittelbares Wort Gottes zu nennen. Dasselbe ist ja doch immer nur ein Selbstzeugniß aus der persönlichen Gewissenserfahrung des Psalmsängers, doch immer nur ein Menschenwort. Allerdings steht dasselbe mit der göttlichen Selbstoffenbarung im innigsten Zusammenhange, denn es ist eine mittelbare ethische Wirkung derselben. Weil das Gewissen des Psalmsängers durch eine unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes mächtig erschüttert worden war, deßhalb ward in demselben auch ein ungewöhnlich tiefes und kräftiges Gesetzesbewußtsein geweckt, und ein energisches sittliches Bewußtsein ist stets ein sicheres Symptom für eine vorangegangene stärkere religiöse Erregung. Für sich allein betrachtet, ist jenes Schuldbekenntniß jedoch lediglich das Wort eines durch den Geist Gottes zur Buße erweckten Menschen; Gottes Wort wird es erst mittelbar in seiner Verknüpfung mit dem gesammten göttlichen Heilswerke, als ein nothwendig in die individuelle und menschheitliche heilsgeschichtliche Entwicklung hineingehörendes Moment. Ebensowenig wird uns an sich Gottes Wort mitgetheilt, wenn in der Schrift erzählt wird, wie die ersten Gemeindeeinrichtungen getroffen worden sind**). Was uns in diesem Falle be-

*) 2 Tim. 4, 13.

**) Apostelg. 6, 1 f.

richtet wird, ist ja nicht ein Wirken Gottes auf die Gemeinde, sondern ein Handeln der Gemeinde in Beziehung auf sich selbst. Es ist der in der Gemeinde lebende religiöse und sittliche Geist, welcher sich in ihren Ordnungen und Stiftungen einen entsprechenden Ausdruck verleiht, und in welchem Gottes Geist nur in so fern nachwirkt, als die Gemeinde ihren Geist auf eine ursprüngliche Mittheilung des göttlichen zurückzuführen das Recht hat.

Abgesehen aber von dem Allem: wie viele Worte sind doch außerdem noch in der Schrift, die das Gegentheil sind von dem, was Gott zum Heile der Menschen geoffenbart hat: Worte des Teufels, der Welt, der Sünde, des Fluches, der religiösen Ohnmacht und der sittlichen Verzweiflung! Wie sollten denn diese von Gott eingegeben sein können? Wie wollte der absolut Heilige und Vollkommene Unheiliges und Sündliches eingeben? Solche Worte sind überliefert als das befleckte Gegenbild zu dem reinen Urbilde der von Gott geoffenbarten Wahrheit und des von Gottes Geiste erzeugten Heilslebens. Welche Verwirrung nun aber in der Dogmatik, wenn sie sich auf solche das gerade Gegenbild der Heilsoffenbarung enthaltende Worte und Stellen der Schrift als auf Gottes untrügliches geoffenbartes Wort beruft! Da läßt sich denn in der That aus der Schrift Alles, selbst das Widersprechendste, selbst das Widergöttlichste, als von Gott bezeugt und gewollt darthun; da wird die Schrift zum Sprüchekasten, aus welchem jeder hervorzieht, was seinen Meinungen genehm, oder seinen Parteizwecken förderlich ist; da wird aber auch Gottes Wort geradezu zerstückt und zerrissen, und was den Menschen zum Heile gegeben ist, das verwandelt der Mißbrauch in Unheil*).

Um so mehr liegt dem Dogmatiker die ernste Pflicht ob, jede einzelne Schriftstelle, jedes besondere Schriftbuch stets im Zusammen-

*) Vgl. Lange, phil. Dogm. 1, 560: „Wir erkennen die Schrift . . . als die reine Urkunde der (göttlichen) Selbstoffenbarung und seiner damit gegebenen Stiftung zum Heile der Welt . . . . Die heilige Schrift kann unmöglich in allen ihren Einzelnheiten oder nach allen abgeschnittenen Stücken und Theilen als das Wort Gottes betrachtet werden, da in ihr mitunter nicht nur sündhafte menschliche Worte,

hange mit dem Ganzen zu betrachten und, unverrückt am Mittelpunkte festhaltend, durch das lebendige persongewordene Wort, in welchem Gott sein Heil in vollkommenster Wahrheit und Klarheit mitgetheilt hat, das geschriebene zu erschließen. Versuchen wir es an einigen Beispielen zu zeigen, wie vereinzelte Aussagen der Schrift, die für sich betrachtet kein Wort Gottes sind, in ihrer organischen Verbindung mit dem Ganzen und insbesondere mit dem Mittelpunkte zum Worte Gottes werden. Reißen wir z. B. die Verheißung des alten Testamentes, daß Gott die Sünden seines Volkes vergeben werde*), von ihrem nothwendigen Zusammenhange mit dem neuen, von der im Opfertode Christi thatsächlich erfolgten vollkommenen Sündenvergebung, los: so hört jene Verheißung überhaupt auf,wahr zu sein, so wird sie für den, der sie in der Art mißversteht, daß er sie an sich für gültig hält, zum verderblichsten Irrthum. Oder betrachten wir die alttestamentlichen Erzählungen, in welchen Gott leibhaft erscheinend vorgestellt wird, als Wort Gottes an und für sich und bilden wir daraus einen Lehrsatz der Dogmatik, wie etwa den, daß es zu Gottes Wesen gehöre, einen Leib zu haben und Veränderungen unterworfen zu sein, so treten wir damit nicht nur mit dem Zeugnisse Christi selbst, daß Gott Geist sei und von seinen Anbetern lediglich im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden wolle**), in Widerspruch und verwickeln Schrift in Streit mit Schrift, sondern wir zerstören auch den christlichen Gottesbegriff bis in die tiefste Wurzel, und was, im Zusammenhange mit dem Schriftganzen betrachtet, ein Wort geoffenbarter Wahrheit ist, daß nämlich Gott unmittelbar persönlich mit dem Menschen verkehrt, das wird, auf sich allein bezogen und also unvermittelt mit dem Schriftgeiste, ein Wort der Versuchung zu schwerer dogmatischer Verirrung.

Darum darf selbst da, wo einzelne Schriftstellen als offenbarungkundgebende sich ankündigen, der Dogmatiker dennoch die-

---

sondern sogar teuflische Worte referirt werden .... Sie ist vielmehr das Wort Gottes schlechthin in ihrer Totalität".

*) Vgl. Jes. 35, 7; Ps. 103, 3; Jerem. 31, 34 u. s. w.

**) Joh. 4, 24.

selben niemals als isolirte Worte Gottes betrachten und behandeln. Seine Aufgabe bleibt es immer, vom Einzelnen aus sich in den Geist und Zusammenhang des Ganzen zurück zu vertiefen und aus diesem das Einzelne zu erklären. Mit richtigem Takte ist darum die Eigenschaft der „Wirksamkeit" des göttlichen Wortes von den älteren Dogmatikern niemals vereinzelten Schriftstellen, sondern immer nur dem vollen Schriftganzen zugeschrieben worden*), und es ist daher als einer der wesentlichsten Mängel zu rügen, wenn der organische Leib der Schrift dogmatisch in auseinandergerissene dicta probantia oder sedes, homiletisch und liturgisch in zusammenhangslose Perikopen, zerstückt wird. Das — und das vor Allem — heißt das Wort Gottes brechen, heißt dasselbe nach Willkür ja und nein sagen lassen, während es in seiner Totalität und von seinem natürlichen Centrum aus aufgefaßt und ausgelegt immer ein ganz deutliches Ja oder Nein von sich gibt.

Einundzwanzigstes Lehrstück.

Der Schriftkanon.

*H. Plank: Nonnulla de significatu canonis in ecclesia antiqua ejusque serie recte constituenda, 1820. — Credner, zur Geschichte des Kanons, 1847. — *Gieseler, was heißt apokryphisch, Stud. und Kritiken, 1829, 1. — *Bleek: Ueber die Stellung der Apokryphen des A. T. im christlichen Kanon, ebendaselbst, 1853, 2. — Keerl, die Apokryphenfrage, 1855. — *Baur, Bemerkungen über die Bedeutung des Wortes κανών (Zeitschrift für wissenschaftl. Theol., herausgegeben von Hilgenfeld I, 1, 141).

Die heilige Schrift als das Wort Gottes ist der Kanon, d. h. sie enthält die Heilskunde in der Art, daß die-

*) Calov, th. pos., 29: Efficax est Scriptura S., quia illuminat ac convertit corda hominum virtute divina eademque intrinsece ita animata est, ut non opus sit, ut extrinsece elevetur ad actus spirituales perficiendos. — Heidegger, medulla med., 10: Scriptura non in meris verbis et characteribus, sed in genuino eorum sensu, qui ejus anima et forma est, consistit. — Baier definirt die efficacia Scr. S., quod habet vim aut potentiam activam, supernaturalem ac vere divinam ad producendos supernaturales effectus (compend., 127).

selbe durch Zurückübersetzung in das Gewissen der Gemeinschaft Norm oder Richtschnur wird für die Darstellung des christlichen Heils in der Dogmatik und im religiösen Gemeinschaftsleben. Der Unterschied zwischen Kanonischem und Apokryphischem ist kein blos fließender, sondern ein fester. Das Wort Gottes ist unbedingt kanonisch; apokryphisch, was Anspruch darauf macht Wort Gottes zu heißen, ohne es in Wirklichkeit zu sein. Daß es in der Dogmatik auch eine apokryphische Behandlung der kanonischen Schrift, eine Zurückübersetzung des Kanons in das Apokryphische, giebt, läßt sich nicht läugnen.

Der ächte Begriff des Kanons.

§. 93. Als das Wort Gottes hat die Schrift die Bestimmung, das Heil, welches durch göttliche Selbstoffenbarung mitgetheilt worden ist, zur Kunde der ganzen Menschheit zu bringen, damit es von dieser zum Zwecke ihrer Heilserneuerung angeeignet werde. Nicht als ein Schatz gelehrter Ueberlieferung und nicht als ein Gegenstand frommer Bewunderung, sondern als ein Werk der Erweckung und Stiftung eines in Gott begründeten Gemeinschaftslebens ist sie dem Menschen von Gott gegeben. Allein diese ihre heilskräftige Wirkung ist an eine unerläßliche Bedingung geknüpft. Das Heil findet der Mensch, wie wir wissen, nur in seiner unmittelbaren Gewissensbezogenheit auf Gott, nur in der Gottesgemeinschaft. Nun ist aber das Wort Gottes der Schrift nicht mehr in der Form religiöser Unmittelbarkeit, sondern in derjenigen erkenntnißmäßiger Vermittelung vorhanden. Soll es daher Heil wirken, so muß es nothwendig zurückübersetzt werden aus der mittelbaren Form des Erkennens und Wollens in die ursprüngliche Lebensgestalt religiöser und sittlicher Erfahrung. Davon nun aber, daß die Schrift als Wort Gottes diesen Proceß ins Gewissen zurück erfahren müsse, hat die älteste Dogmatik eigentlich noch keine klare Vorstellung gehabt. Wenn sie nämlich, um die höchste Autorität der Schrift zu bezeichnen, den Ausdruck „Kanon" von ihr gebraucht, so hat sie eigentlich damit nicht mehr behaupten wollen, als daß die Schrift als äußere „Regel" oder „Richtschnur" für das religiöse Gesammterkennen

und Gesammtleben in einer Weise gelten müsse, wornach alle Bethätigungen desselben zuletzt ihrer obersten Beurtheilung und Entscheidung anheimfallen. Allein sollte denn die Schrift in der That lediglich ein äußerer Maßstab sein, um die von der Gemeinschaft erzeugten religiösen Gedanken und gemeindlichen Einrichtungen daran nachträglich zu messen? Eben hier begegnen wir der auffallenden Thatsache, daß diejenigen, welche in der Theorie die Autorität der Schrift auf's Höchste hinaufspannten, der Sache nach sie ungebührlich tief herabsetzten. Die Schrift als Kunde von dem durch göttliche Selbstoffenbarung in der Menschheit hervorgebrachten Heilsleben trägt die Kraft dieses Heiles selbst in sich, unter der Bedingung freilich, daß die in ihr enthaltene Heilssubstanz durch lebendige Gewissensaction in Heilsleben verwandelt wird. Das Wort der Schrift muß allerdings Geist und Leben, dieselbe Gewissenserfahrung, aus der es hervorgegangen ist, muß von ihm immer auf's Neue wieder in empfänglichen Persönlichkeiten hervorgebracht werden. Also Zurückübersetzung des Wortes Gottes der Schrift in Gewissenserfahrung und Heilsleben, das ist seine wahre Bestimmung, darin liegt seine höchste, seine ächte kanonische Autorität beschlossen.

Die herkömmliche Vorstellung von der kanonischen Autorität der Schrift.

§. 94. Allerdings weichen wir mit dieser Ansicht von der hergebrachten Vorstellung in Betreff der kanonischen Autorität der Schrift, welche insbesondere als zu niedrig und die sogenannte normative Dignität des göttlichen Wortes als zu äußerlich fassend bezeichnet werden muß, ausdrücklich ab. Die Bezeichnung Kanon erhielt die Schrift, insofern ihre Bestandtheile, als göttlich inspirirte, die kirchliche Sanktion erhalten hatten. Allein schon mit dieser Bestimmung verwickelt sich der herkömmliche Begriff des Kanons in unauflösliche Widersprüche. Während nämlich die römische Kirche in der vierten Sitzung des tridentinischen Concils auch die bisher streitig gebliebenen alttestamentlichen Apokryphen als kanonisch sanktionirt hat*), hat die

*) Conc. Trid., sess. 4, werden mit folgenden Worten alle der Kanonisirung der Apokryphen Widersprechenden verflucht: Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi

evangelische gegen diese Beschlußfassung nicht nur entschiedene Einsprache erhoben, sondern auch niemals auf dem Wege allgemeiner kirchlicher Entscheidungen über die Kanonicität, sei es eines einzelnen Schriftbuches, sei es des Schriftganzen, ein endgültiges Urtheil herbeizuführen gesucht.*) Der Begriff des Kanons ist mithin in der evangelischen Kirche thatsächlich gar nicht in kirchenrechtlicher Form vollzogen. Die lutherischen Bekenntnißschriften haben sich sorgfältig gehütet, eine symbolisch präcisirte Entscheidung darüber zu treffen, welche Bücher im Besonderen als kanonische zu betrachten seien, welche nicht, und Luther selbst hat über einzelne Bestandtheile der heiligen Schrift so kühne Urtheile abgegeben, daß daraus leicht erkennbar ist, wie wenig z. B. die Briefe des Jakobus und Judas, die Apokalypse u. s. w. ihm als kanonische Autoritäten galten. Ziemlich lange waren die Nachwirkungen dieses kecken Vorganges noch in der lutherischen Theologie, auch in der Dogmatik spürbar. Nachdem Carlstadt noch bestimmte Unterschiede in Betreff der kanonischen Dignität der einzelnen Schriftbücher gemacht, nachdem Männer wie Bucer, Urbanus Regius, Brenz die Kanonicität mehrerer neutestamentlichen Schriften bezweifelt, nachdem selbst ein Flacius sich nicht hatte erwehren können, die sogenannten Antilegemena den unwidersprochenen Büchern nachzusetzen, nachdem auch noch Chemnitz kanonische und deuterokanonische Schriften, J. Gerhard libri canonici primi et secundi ordinis, Quenstedt proto- und deuterokanonische bestimmt auseinander-

---

consueverunt et in veteri vulgata editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit — anathema sit.

*) Die Augsburger Confession sagt nur II., 7: Verum cum aliquid contra Evangelium docent aut statuunt (Episcopi): tunc habent Ecclesiae mandatum Dei, quod obedientiam prohibet. Der Epilog bemerkt: In doctrina et ceremoniis — nihil esse receptum contra Scripturam, ohne die einzelnen Schriftbücher aufzuzählen. Die Concordienformel, epit. 1, sagt: Credimus, confitemur et docemus unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse quam prophetica et apostolica Scripta tum Veteris tum Novi Testamenti. Dagegen finden sich die einzelnen kanonischen Schriftbücher meist in den späteren reformirten Bekenntnißschriften aufgezählt, noch nicht in der ersten Basler Confession und der ersten helvetischen Confession, nicht im Genfer, und nicht im Heidelberger Katechismus.

gehalten hatten*): konnte es erst einer, völliger Akrisie verfallenen, Zeit möglich werden, alle Unterschiede zwischen den einzelnen Schriftbüchern in Betreff ihrer kanonischen Dignität zu verwischen und damit die menschliche Seite der Schrift der göttlichen ungeprüft und unbedingt gleichzustellen.

---

*) Luther in der Vorrede auf die Episteln St. Jakobi und Judä (Erl. A. 63, 156) sagt: „Und darinne stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher übereins, daß sie allesampt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht. — Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenns gleich S. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb, was Christum prediget, das wäre apostolisch, wenns gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät!" — Carlstadt (gegen Luthers kühne Kritik) bemerkt (bei Jäger, A. Carlstadt von Bodenstein, 113): Consensus et receptio nonnihil discriminis inter canonicas litteras efficiunt; scripturae canonicae, quae ab omnibus catholicis recipiuntur, praeferendae sunt illis, quae non ab omnibus probantur, aut quas quaedam ecclesiae non acceperunt. Im Uebrigen unterscheidet Carlstadt die biblisch-neutestamentlichen Schriften nach drei Kategorieen (a. a. O., 126): voran stellt er die Evangelien, am Tiefsten den Hebräerbrief und die Apokalypse; für durchaus kanonisch gelten ihm nur kirchlich recipirte Schriften. — Bucer (enarratio in 4 evang., 20) unterscheidet indubitata et germana scripta von den dubiösen (den bekannten Antilegomenis). Urbanus Regius hat die letzteren (interpretatio locorum communium, Opera lat. XLII) als einen bloßen Anhang den kanonischen beigegeben. Brenz erklärt z. B. in Betreff des Briefes Jakobi (apol. Würt., 328): Continet quaedam incommode dicta, quae nisi interpretatione mitigentur, non conveniunt cum vera apostolica doctrina. — Chemnitz (examen decr. Conc. Trid. 1, 51 Frankf. A.) sagt: Pendet enim tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus, quae, ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. J. Gerhard wirft geradezu die Frage auf: An inter libros, qui in codice biblico N. T. continentur, itidem constituenda sit talis differentia, ut quidam dicantur canonici, quidam apocryphi? Hunnius, Luc. Osiander, Mentzer, Hafenreffer hatten diese Frage bejaht. Gerhard giebt seine Meinung (Loci th. II., 9, 186 bei Cotta) dahin ab: Est omnino discrimen aliquod inter libros, qui in codice biblico N. T. continentur, verwahrt sich aber gegen die Bezeichnung apokryphisch. Die libri primi ordinis sind ihm solche, de quorum vel auctoribus, vel auctoritate nunquam fuit in ecclesia dubitatum, die secundi ordinis solche, de quorum auctoribus a quibusdam in ecclesia aliquando fuit

Diese völlige Kritiklosigkeit, mit welcher in späterer Zeit protokanonische und deuterokanonische Schriften als gleich autorisirte betrachtet und behandelt wurden, beruht übrigens keineswegs auf einer tieferen principiellen, sondern lediglich auf einer äußerlich lehrhierarchischen Anschauung. Bei einem wirklich principiellen Verfahren muß die Kanonicität entweder von einer kirchlich authentischen Entscheidung, oder von einem innerlich kräftigen Zeugnisse des heiligen Geistes hergeleitet werden. Die spätere orthodoxe Dogmatik kanonisirte die Antilegomena ohne nachgesuchte kirchliche Entscheidung und ohne den versuchten Nachweis für ihr Hervorgegangensein aus einer unmittelbaren göttlichen Geisteseinwirkung. Unser Lehrsatz führt die Frage nach der Kanonicität der Schrift wieder auf ein Princip zurück, wenn er derselben in ihrer Eigenschaft als Wort Gottes kanonische Dignität beilegt. Er anerkennt sie in ihrer geschichtlich überlieferten Gestalt, mit Ausschluß der Apokryphen, die nur durch römischen Machtspruch auf einer von einem großen Theile der Christenheit abgelehnten Kirchenversammlung für kanonisch erklärt worden sind, als organisches, die Heilskunde umfassendes, schriftstellerisches Ganze; aber sie ist ihm nicht ohne Weiteres, nicht in allen ihren einzelnen Theilen, sondern nur in ihrer durchgängigen Bezogenheit auf die Person Christi, also nur als Wort Gottes, Kanon. Die kanonische Dignität erhält sie also vor Allem nicht von der fides humana, nicht vermöge erweislicher Authenticität, Axiopistie und Integrität der besonderen Bücher, auch nicht in Folge kirchenrechtlicher Entscheidungen, sondern einzig allein von der fides divina, von dem als heilskräftig in ihr sich bezeugenden Geiste Gottes, in so weit sie von dessen heilsoffenbarender Thätigkeit wirklich Kunde giebt. So weit ein biblisches Buch noch irgend Kunde enthält von dem, was zum Heile des Menschen dient, so weit irgend noch ursprünglich religiöse und sittliche Wahrheiten in ihm ausgesprochen sind, so weit ist es auch sicherlich kanonisch. Wenn sich in einem biblischen Buche gar keine solche Kunde mehr vorfände, und möchte

---

dubitatum. Quenstedt bemerkt irrthümlich, in bereits ängstlicher Abwehr der freieren Kritik in Betreff der libri secundi ordinis: Nec tam de divina eorum auctoritate seu auctore primario, Spiritu S., quam de auctoribus secundariis dubitatum fuit. Vgl. auch noch Heppe, Dogmatik I., 211—257.

es kirchlich noch so hoch beglaubigt und — wie Luther sagt — selbst von einem Apostel geschrieben sein, so hätte es dennoch keinen Anspruch auf Kanonicität. Unter allen Umständen ist es also lediglich das ursprünglich göttliche Zeugniß, welches einer Schrift das Siegel der kanonischen Beglaubigung aufdrückt.

Die Forderung, die Kanonicität mit Hülfe der Authenticität zu begründen, ist eine eben so unprotestantische als unerfüllbare. Sie macht augenscheinlich die kanonische Dignität der Schrift von menschlichen Zeugnissen abhängig, während dieselbe doch grundsätzlich nur auf göttlichen beruhen kann, und sie setzt eine Sicherheit der Resultate historischer Kritik voraus, welcher die Umstände unbedingt hindernd im Wege stehen. Bei jedem Psalme, dem hohen Liede, dem Buche Kohelet, dem Deuteronomium, dem Buche Hiob, dem zweiten Theile Jesaja, dem Hebräerbriefe u. s. w., den authentischen Verfasser mit unbedingter Zuverlässigkeit, oder auch nur mit überwiegender Wahrscheinlichkeit, nachzuweisen, ist eine reine Unmöglichkeit jetzt und in Zukunft, und die Glaubwürdigkeit eines wesentlichen Theiles des Kanons wäre daher von vorn herein in die Luft gestellt, wenn sie an die Bedingung eines authentischen Nachweises der Schriftverfasser geknüpft werden wollte. Eben so unfolgerichtig war es, wenn die protestantische Dogmatik die ältere kirchliche Sanktion ungeprüft als kanonbildende hinnahm. Die einzige zuverlässige Bürgschaft für die Kanonicität eines Schriftbuches ist und bleibt, daß dasselbe das Wort Gottes zu seiner Substanz und folglich den Geist Gottes zu seinem Gewährsmanne hat.*)

---

*) Diese Wahrheit ist von den prot. Dogmatikern in der Theorie hin und wieder anerkannt, aber es ist ihr in der Regel keine Folge gegeben worden. So erklärte Hunnius auf dem Regensburger Colloquium (acta, sess. 11, 246): Quod epistola ad Romanos sit Pauli, habemus ex ecclesiae primitivae testimonio; quod autem sit sacrosancta, canonica et fidei regula, id non ex testificatione ecclesiae, sed ex internis κριτηρίοις habemus et desumimus. Auch noch Quenstedt bemerkt: Quod haec vel illa Pauli epistola canonica sit, et divina polleat autoritate, cognoscitur non ex Pauli subscriptione aut ecclesiae testimonio, sed ex interna virtute vere divina, qua pollent Scripta Paulina, et Spiritus S. interius in hominum cordibus testificatione. Distinctae sunt quaestiones: an Evangelium Matthäi sit canonicum, et an Evangelium Matthäi sit a

Aus diesem Grunde hat auch die Kritik, und zwar nicht etwa bloß die äußere, sondern vornämlich die innere, die Arbeit des Dogmatikers immerfort zu unterstützen und zu erleichtern. Wenn auch die auf uns gekommene Schriftsammlung nach ihrem äußeren Umfange schon darum keine Veränderung mehr erleiden wird, weil jeder Versuch einer solchen ungeschichtlich wäre, so darf doch eben so wenig behauptet werden, daß sie in ihrer kirchlich autorisirten Form als solcher Kanon sei; noch weniger aber darf unter die Behauptung, daß sie als schriftstellerisches Ganzes kanonische Dignität habe, das Gewissen und der Glaube gefangen genommen werden. Niemals darf die Theologie, wenn sie anders nicht gewissenlos werden will, müde werden, die biblischen Schriften sowohl auf ihre geschichtliche Glaubwürdigkeit, als insbesondere auch auf ihre innere göttliche Geisteskräftigkeit, immer wieder neu anzusehen, und bloße „Unterwerfung unter die objektive Macht der Geschichte(?) als einer göttlichen Ordnung in Demuth und Gehorsam", d. h. Verzichtleistung auf alle Selbstständigkeit der äußeren und vor Allem der inneren Kritik, auf den Geist unbefangener Prüfung und den Ernst unermüdlicher Forschung, im Interesse eines rein äußerlich kirchlichen Positivismus und Conservatismus, kann nur von einer Seite aus als kecke Forderung aufgestellt werden, welcher das Princip des Protestantismus als dasjenige einer tiefen Gewissensaktion widerwärtig ist, welche die menschliche

Mattheo scriptum. Prius pertinet ad fidem salvificam, posterius ad cognitionem historicam. Sive enim Philippus sive Bartholomäus illud scripserit Evangelium, quod sub Matthaei nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam . . . Testimonium, Ecclesiae, utpote humanum, non gignit fidem divinam. Uebereinstimmend damit die reformirten Bekenntnißschriften, z. B. die gallicana, Art. 3 f.: Nous connaissons ces livres estre canoniques et reigle trescertaine de nostre foy non tant par le commun accord et consentement de l'Eglise, que par le tesmoignage et intérieure persuasion du S. esprit, qui les nous fait discerner d'avec les autres livres ecclesiastiques; nous croyons que la parole, qui est contenue en ces livres, est procédée de Dieu, duquel seul elle prend son autorité, et non des hommes. Im vollen Widerspruche mit der älteren (lutherischen und reformirten) Orthodoxie, verlangt die moderne (Philippi, kirchliche Glaubenslehre 1, 100 f.), welcher es am Glauben an die göttliche Autorität der Schrift zu fehlen scheint, sichere Bürgschaft apostolischer Abfassung für die Canonicität einer Schrift!

Autorität der Tradition über die göttliche des ursprünglichen Geistes der Wahrheit stellen, und mit der sogenannten „objektiven" Macht einer dogmatisirenden, das Licht der Kritik scheuenden, Geschichtsmacherei die in offenbarungsträgerischen Persönlichkeiten und heilsgeschichtlichen Entwickelungen objektiv begründeten ächten Thatsachen, die am Lichte der Kritik erst zur vollen Wahrheit des Heils erwachsen, beseitigen möchte.*)

Die Schrift als Kanon.

§. 95. Hat nun aber die Schrift einzig und allein in ihrer Eigenschaft als Wort Gottes kanonische Autorität, so haben wir nun noch näher darzuthun, weßhalb wir von der Vorstellung, welche herkömmlich mit der Bezeichnung Kanon verbunden wird, abzuweichen uns veranlaßt fühlen. Unser Lehrsatz sagt: die Schrift sei Norm oder Richtschnur für die Darstellung des christlichen Heils in der Dogmatik und im religiösen Gemeinschaftsleben, und zwar vermittelst der Zurückübersetzung der Heilskunde in das Gewissen. Daß die Schrift Regel oder Richtschnur sei für den Glauben und das Leben**): das ist die an sich noch ziemlich unbestimmte Be-

*) Nach Philippi, a. a. O., 115, würde es im Grunde keine Kritik des neutestamentlichen Canons mehr geben; denn die „Zuverlässigkeit des Zeugnisses der christlichen Urkunden hinsichtlich des neutestamentlichen Canons" (soll wohl heißen: die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der patristischen Urkunden, die bekanntlich über manche Bücher ganz verschiedener Meinung sind) „läßt sich als ein aprioristisches Postulat des christlichen Vorsehungsglaubens bezeichnen!" Wie es mit der Kanonicität der alttestamentlichen Schriften stehe, welche die alte Kirche noch vor derjenigen der neutestamentlichen anerkannte, hat Philippi vergessen zu sagen. Neben einem solchen modernen Lutheraner erscheint Quenstedt freisinnig, wenn er a. a. O. sagt: Negamus vero librorum canonicorum catalogum esse articulum fidei, reliquis in Scriptura contentis superadditum. Multi fidem habent et salutem consequi possunt, qui numerum librorum canonicorum non tenent. Si pro numero librorum sumitur vox canonis, concedimus, talem catalogum in Scriptura non haberi. Treffend auch Schleiermacher (a. a. O., II., §. 171, 1): „Auf keine Weise will sich ein Verzeichniß von Verfassern anfertigen lassen, denen einzelne Schriften zugehören müßten, um kanonisch zu sein, oder eine Klasse angeben, deren Produktionen sämmtlich ein bestimmtes Recht dazu hätten."

**) *Κανών* (*κάννα*), verwandt mit קָנֶה, heißt eigentlich Rohr, Halm, Stab, gerader Schaft. Daher Maßstab, Richtstab, weil mit dem ge-

schreibung der älteren Dogmatik. Wenden wir dieselbe zunächst auf die Thätigkeit des Dogmatikers an, so kann sie in Beziehung auf diesen nicht wohl etwas Weiteres bedeuten, als daß der dogmatische Stoff, welchen er aus sich selbst producire, an dem Inhalte der heiligen Schrift in der Art zu bemessen sei, daß er zu prüfen habe, ob er mit demselben in keiner principiellen oder substantiellen Unverträglichkeit sich befinde? Unstreitig wäre in diesem Falle die kanonische Dignität der Schrift nicht nur auf ein ziemlich geringes Maß von Werthgeltung zurückgeführt, sondern es wäre damit auch eingeräumt, daß die Wahrheit des darzustellenden Heils selbst zunächst nicht unmittelbar aus der heilsgeschichtlichen Substanz des göttlichen Wortes, sondern lediglich aus der religiösen und sittlichen Beschaffenheit der dogmenbildenden Subjekte geschöpft werden müßte.*) Es leuchtet ein, daß durch einen solchen blos formellen Schriftgebrauch der Schriftinhalt allmälig immer mehr zurückgestellt werden müßte. Die schöpferische, das Heilsleben unmittelbar bewirkende, Kraft läge ja dann ganz anderswo als in dem Worte Gottes; denn es wäre nur noch ein Regulativ, das aber durch das außer ihm liegende, mächtiger treibende Lebens-

---

raden, lothrechten Stabe gemessen wird. Auf das geistige Gebiet übergetragen, heißen die Grundregeln der Mathematik, Grammatik, Astronomie, Orthographie u. s. w. κανόνες. Der Begriff geht vielfach in den von ὅρος und νόμος über. Auf dem christlichen Sprachgebiete finden wir ihn zuerst Gal. 6, 15 f. Der κανὼν ἐκκλησιαστικός des Clemens von Alexandrien (strom. 6, 15) ist das Princip, die Richtschnur, wie das Christenthum in der h. Schrift alten und neuen Testamentes aufgefaßt wird, die regula ecclesiastica, nach der überhaupt die kirchlichen Entscheidungen auch im weiteren Sinne getroffen werden sollen, daher κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν τῆς πίστεως. Erst im vierten Jahrhundert galt die Schrift als Quelle für den κανὼν ἐκκλησιαστικός, als γραφὴ κανόνος oder γραφαὶ κανονικαί (nach Credners Vermuthung, zur Geschichte des Kanons, 6—68). Ueber die späteren Bestimmungen der prot. Dogmatiker vgl. Quenstedt, systema, 60: ut essent universae ecclesiae Dei perpetuus et authenticus canon, norma ac regula fidei et morum; Buddeus, comp. inst. theol., §. 33: Scriptura S. genuinum in theologia esse principium cognoscendi, simulque unicam fidei et vitae nostrae regulam atque normam.

*) In diesem Sinne freilich wäre dann die Schrift ein bloßes formales Princip, wie sie irreleitend, und freilich auch bezeichnend genug, genannt zu werden pflegt.

princip bald selbst regulirt werden würde, wie ja das in der römischen Kirche wirklich sich findet.

Darum kann die Schrift vermöge ihrer kanonischen Autorität nicht ein lediglich kirchenrechtliches Regulativ, nicht ein bloßes Formalprincip, sondern sie muß ein schöpferisches Lebenselement, ein Materialprincip im vollsten Sinne des Wortes sein, das nie verstummende Wort des lebendigen Gottes an das Menschengeschlecht. Wie schon die angeführten Stellen zeigen, so ist die Bezeichnung Kanon bereits in der alten Kirche auf ähnliche Weise im Gebrauche gewesen. Die göttliche Selbstoffenbarung in ihrer heilsgeschichtlichen Bewegung ist ja nicht zu dem Zwecke in Schrift gefaßt und im Worte aufbewahrt worden, damit nur von Zeit zu Zeit nachgesehen werden könne, ob das Abbild auch noch dem Urbilde entspreche, sondern damit das in sinnliche Zeichen niedergelegte Urbild aus ursprünglichem Leben wieder in Leben, aus Buchstaben in Geist, aus Schrift in das Gewissen der heilsbedürftigen Gemeinde verwandelt werde; damit auf diesem Wege dasselbe Heilsbewußtsein, welches durch die göttliche offenbarende Einwirkung anfänglich nur in einzelnen bevorzugten Offenbarungsträgern gewirkt war, allmälig in der ganzen Gemeinde, in der Menschheit selbst, ausgewirkt werde. Dann also ist die Bibel erst wahrhaft Kanon im Sinne des Gewissensstandpunktes, wenn ihre Worte in Kraft, ihre Zeichen in Realität, die in ihr enthaltene Heilskunde in Heilsgeschichte, übergegangen sind. Würden wir unter ihrer kanonischen Autorität nur das verstehen, daß die außerhalb des Zusammenhanges mit ihr entstandenen religiösen und sittlichen Erkenntnisse oder Lebensformen mit ihr nachträglich auch noch in Vergleichung gebracht und erforderlichen Falls durch sie corrigirt würden, so wäre sie von noch geringerer Bedeutung als das alttestamentliche Gesetz, aus welchem doch wenigstens eine vorübergehende heilsgeschichtliche Schöpfung, die Theokratie, hervorgegangen ist. Das Wort Gottes ist ein Kanon der Kraft und eine Norm des Geistes, und daß sein Inhalt durch das Gewissen erkannt, erlebt, bekannt, vollzogen werde: das ist seine wahre normative Bestimmung. Diese kann es nur dann wahrhaft erfüllen, wenn seine Substanz durch lebendige persönliche Gewissensthätigkeit in Gewissenserfahrungen der Heilsgemeinschaft, wie unser

Lehrsatz bemerkt und wie wir schon vorhin (§. 93) erklärten, zurückübersetzt, wenn sie religiös und sittlich reproducirt wird. Einige Beispiele mögen das in ein deutlicheres Licht stellen. Bringt das Wort Gottes z. B. die Kunde von tiefer sittlicher Demüthigung in Folge erkannter Sünde an uns heran: so wirkt es in diesem Falle dann wahrhaft kanonisch, wenn jene demüthige Gesinnung in uns noch jetzt nachempfunden und nachgelebt wird, wenn in der Gemeinde der Gegenwart dieselbe religiöse und sittliche Erschütterung durch die Gewissen geht, von welcher das Wort ein ursprüngliches Zeugniß ablegt. Oder bringt es die Kunde von Christi heiligem Leben und aufopferndem Tode: so wirkt es dann wahrhaft kanonisch, wenn das Bild Christi, welches im Worte dargestellt ist, sich der Gemeinde noch jetzt lebendig einpflanzt, so daß Christus der Gemeinde der Gegenwart eben das noch heute wird, was er einst für diejenigen war, welche die Züge seines Bildes so wahr und ergreifend uns im Worte aus ihrer unmittelbaren Erfahrung heraus zu vergegenwärtigen wußten. Oder berichtet es uns endlich von Gemeindestiftung und Glaubensbegeisterung in den ersten Gemeinden: so ist seine Wirkung dann eine ächt normative, wenn das im Worte entworfene Bild von den ursprünglichen unter dem Walten des h. Geistes zu Stande gekommenen Gemeindezuständen innerhalb des Gemeindelebens der Gegenwart noch jetzt mit Hülfe des Geistes Gottes ähnlich normirte Zustände wie damals hervorbringt.

Allein gerade dann, wenn die kanonische Wirksamkeit der Schrift in dieser Weise bestimmt wird, wird es erst recht einleuchtend, wie dieselbe über die Grenze des göttlichen Wortes hinaus nicht erweitert werden kann. Würde auch dem rein menschlichen Stoffe der Schrift eine solche, sich selbst reproducirende, Wirkung zugeschrieben, so würde augenscheinlich ein dem Heilsleben völlig fremder Faktor dadurch als schöpferisches Element in dasselbe aufgenommen, und die größte Verwirrung wäre unvermeidlich. In der That ist denn auch auf dem angedeuteten Wege in die Entwicklung der Heilsgemeinschaft eine Menge von Weltsubstanz, als ein Ferment steter Auflösung und Zersetzung, eingedrungen, und wir dürfen uns nur an das in seinem innersten Grunde durch solche Eindringlinge zerrüttete Gebäude des römischen Kirchenthums erinnern, um die grundverderblichen Folgen einer Verwendung blos

menschlicher Faktoren als göttlich autorisirter Heilssubstanzen augenscheinlich und handgreiflich uns zu vergegenwärtigen.

Unser Lehrsatz hebt nun aber ausdrücklich hervor, daß die Schrift als Wort Gottes in einem doppelten Sinne Kanon, d. h. normatives schöpferkräftiges Geistesprincip der Heilserkenntniß und des Heilslebens, sei: nämlich sowohl für die dogmatische Darstellung, als für die kirchliche Gemeinschaft. Was zunächst die Aufgabe des Dogmatikers in Betreff der kanonischen Autorität der Schrift betrifft, so ist derselbe darauf angewiesen, die Heilswahrheit in möglichst vollkommener Weise darzustellen, damit in der Gemeinschaft ein möglichst reines Heilsbewußtsein erhalten oder erzeugt werde. Das vermag er aber nur, wenn die Heilswahrheit für ihn aufgehört hat ein fremder unverstandener Gegenstand zu sein, nur wenn er, von ihr ergriffen, sie in die Sprache seiner eigenen religiösen Erfahrung übergetragen hat. Allein die Schrift übt ihre kanonische Wirkung nicht etwa nur durch das Organ des Dogmatikers, oder der lehrbildenden Zunft, aus. Giebt es doch nach evangelischen Grundsätzen überhaupt keine exclusive Lehrhierarchie. Aus der Fülle des Wortes Gottes strömt die Kunde vom Heil unmittelbar und immer wieder neu in die Gemeinde ein, und es hat Zeiten gegeben, wo die gelehrte Theologie das Wort Gottes nur noch als einen todten Schatz hütete und überlieferte, während es in der Gemeinde heilskräftig lebte. Daher ist dasselbe vor Allem Lebensnorm für die Heilsentwicklung der Gemeinde. Die Dogmatik hat, neben diesem unmittelbaren von ihr vorauszusetzenden Verhältnisse der Gemeinde zur Schrift, die mittelbare Aufgabe, das Schrift- und somit das Heilsbewußtsein in der Gemeinde stets von allen schriftwidrigen Elementen zu reinigen, die heilige Flamme des göttlichen Wortes vor jeder Vermischung mit dem unreinen Feuer der Menschensatzungen zu bewahren, und der Gemeinde ein immer reineres Bild der Heilswahrheit aus den ursprünglichen Fundgruben des geoffenbarten Wortes und Geistes vorzuhalten.

Aus dieser doppelten Wirkung des Schriftkanons, auf die dogmatische Thätigkeit wie auf das gemeindliche Leben, entspringt dann auch diejenige normative Funktion des göttlichen Wortes, welche man als seine richterliche oder lehrentscheidende bezeichnet*).

*) Insbesondere im Anschlusse an die Concordienformel epit. 1, 1: Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum

Nicht die Schrift an sich, sondern allein die Schrift, wie sie in der Theologie und Gemeinde als Gewissens- und Heilserfahrung lebt, d. h. nur die vermittelst der Gewissensaktion heilswirksam gewordene Schrift, hat oberste lehrentscheidende Autorität. Wird der Schrift ohne Weiteres die Funktion der Lehrentscheidung beigelegt, so ist freilich der Mißbrauch derselben unausweichlich. Der einseitige kirchliche Intellektualismus und Hierarchismus, der mit seinen äußeren Interessen an die Schrift herantritt, um sich ihrer als lehrentscheidender Norm zu bedienen, wird dieselbe immer auf seine Meinung zu zerren wissen, wenn er die Macht in der Kirche augenblicklich besitzt, da in der That die Parteisophistik alles Mögliche aus ihrem Buchstaben heraus zu beweisen niemals in Verlegenheit gewesen ist. Wo dagegen ihr Geist wirksam in Theologie und Gemeinde lebt, da wird auch ihr Wort wirklich verstanden und gewissenhaft ausgelegt werden. Eine gerechte Entscheidung über wahre und falsche Lehre ist daher immer nur aus dem lebendigen christlichen Gemeingeiste, nicht aber aus dem todten Buchstaben der Schrift, wie aus einem Lehrgesetze heraus, möglich; der Buchstabe, als Richter eingesetzt, muß immer auch seine tödtende Kraft bewähren*). Wäre zu allen Zeiten die Lehre wirklich nach dem in Theo-

quam omnia dogmata omnesque Doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quam prophetica et apostolica scripta cum Veteris tum Novi Testamenti. 1, 7: Sola S. Scriptura judex, norma et regula agnoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, an pia, an impia, an vera, an vero falsa sint. Calov, (theol. pos., 28): Norma est Scriptura rerum credendarum, ad quam solam omnes controversiae Religionis exigi possint ac debeant, atque eodem modo etiam judex dicitur, normaliter et directive judicans, nec non definitive, non quidem cum coactione externa corporis, interim tamen cum convictione interna cordis. — Hollaz, (examen, 140): Potestas judicandi competit S. Scripturae, tum quatenus est vox summi judicis Spiritus S., qui per Scripturam loquitur, per eam omnes controversias dijudicat et sententiam suam pronuntiat, tum quatenus est norma primaria et adaequata, quam judex inferior in discernendo vero a falso, bono a malo, respicere et attente observare tenetur. Der judex inferior ist (nach obs. 3) minister ecclesiae et quilibet homo renatus.

*) Eine Ahnung von dem hier Ausgeführten liegt in der von Hollaz (examen, 625) gemachten Unterscheidung zwischen auctoritas caussativa

logie und Gemeinde lebenden göttlichen Geiste vom Standpunkte des Gewissens, anstatt von dem der Interessen aus, beurtheilt und gewürdigt worden, dann wäre mancher „Rechtgläubige" als Häretiker erkannt, und mancher als Häretiker und Heterodoxer Verworfene mit dem Ehrenkranze der rechten Gläubigkeit geschmückt worden.

Kanonisch und apokryphisch.

§. 96. An dieser Stelle entsteht nun die weitere Frage, wie es sich mit dem Unterschiede verhalte, den die Dogmatik immer zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften gemacht hat? Wie man auch den vieldeutigen Ausdruck „apokryphisch" etymologisch erläutern möge: so steht doch fest, daß damit für heilig gehaltene Schriften bezeichnet wurden, welche den besonderen Charakter des Geheimnißvollen an sich trugen, und theils unlauteren Beimischungen zugänglich gewesen waren, theils geradezu tendenziöser Erdichtung ihre Entstehung verdanken*). Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, daß unsere sogenannten alttestamentlichen Apokryphen in der ältesten Kirche nicht die Geltung von apokryphischen Büchern hatten, sondern eine mittlere Klasse von heiligen Schriftwerken bildeten, welche im christlichen Gottesdienste deßhalb auch zum Vorlesen im Gebrauche waren**). Auch ist nicht zu läugnen, daß zu jener Zeit das Urtheil über das, was für „kanonisch"

---

und canonica S. Scr. im speciellen Sinne. Unter der auctoritas caussativa versteht er die vis illuminatrix, Scripturae sensui conjuncta, ad generandam fidem non tantum per Scripturam primigeniam, sed et per versionem Scr. se efficaciter exserit.

*) Ueber den Ursprung des Begriffes ἀπόκρυφα ist man streitig. Einige betrachten ihn als eine Uebersetzung des hebräischen גְּנוּזִים (Hug, Einleitung, 119); Andere (wie z. B. Hävernik, Einleitung, 1, 63) denken an die κρυπτά, die libri absconditi der heidnischen Mysterien. Gieseler (Stud. und Kritiken, 1829, 142) hat nachgewiesen, daß die heiligen Schriften der Gnostiker insbesondere als apokryphisch galten und so einen Gegensatz zu den kanonischen zu bilden anfingen. Allmälig wurden, nach Gieseler (a. a. O., 143), die Schriften apokryphisch genannt, welche durch ihren Titel einen Anspruch auf die Aufnahme in den Kanon machten, aber als untergeschoben nicht aufgenommen wurden.

**) Apokryphen hießen in der alten Kirche diejenigen Schriften, welche wir jetzt als Pseudepigraphen bezeichnen.

und was für „apokryphisch" gehalten werden müsse, noch nicht allgemein feststand, ein Umstand, der seinen Grund schon darin hatte, daß die ältere Kirche sich über die Kriterien des Kanonischen nicht klar war, und der fides humana meist ein bedeutenderes Gewicht als der divina einräumte: wie denn auch die älteren protestantischen Dogmatiker aus derselben Ursache eine schärfer präcisirte Unterscheidung zwischen beiden Schriftenclassen nicht anzugeben wußten*).

Unserem Lehrsatze zufolge besteht nun der Unterschied zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften darin, daß jene das Wort Gottes wirklich sind, während diese unbegründeten Anspruch darauf machen, es zu sein. Das Wort Gottes sind die biblischen Bücher, wie wir wissen, in so fern, als sie die ursprüngliche Kunde der göttlichen Heilsoffenbarung wirklich enthalten. Eine solche enthalten nun die Apokryphen nicht mehr. In so fern in denselben noch wirklich heilsgeschichtliche Mittheilungen enthalten sind, finden sich dieselben darin blos in secundärer Gestalt, in der Form theologischer Reflexion oder philosophirender und theosophirender Speculation, freilich auch immer mit dem Anspruche, ursprüngliche Offenbarungskunde zu sein, vor. Es ist eine nachweisliche Thatsache, daß in der Periode, während welcher die Litteratur der alttestamentlichen Apokryphen und der neutestamentlichen Pseudepigraphen sich gebildet hat, die göttliche offenbarende Thätigkeit nicht mehr unmittelbar auf Offenbarungsträger einwirkte, daß vielmehr ein Ruhepunkt in dem göttlichen Mittheilen eingetreten war, innerhalb dessen die in den vorangehenden Zeiträumen geoffenbarte Heilswahrheit in die Erkenntniß und das Leben der Gemeinschaft eingepflanzt werden sollte. In diesen Zeiten ruhiger Beschauung und Verarbeitung der ertheilten Offenbarungskunde bildete sich jene theologisirende Litteratur. Darin, daß es ihr an heilsgeschichtlicher Originalität fehlt, liegt die Ursache,

*) Hutter, a. a. O., 2: bezeichnet als apokryphisch die libri, quorum occulta origo non claruit illis, quorum testificatione auctoritas verarum Scripturarum ad nos pervenit. Calov (th. pos., 30): illi, de quorum autore et autoritate nihil constat divina, utpote qui post Prophetarum demum tempora conscripti sunt, et de Christo venturo nihil vel parum omnino tradunt.

weßhalb sie den Inhalt ihrer Schriftwerke fast durchgängig an altberühmte heilsgeschichtliche Namen, wie im alten Testamente an die Namen Henoch, Salomo, Esra u. s. w., im neuen an die der Evangelisten, eines Petrus, Clemens u. A. anknüpft, womit ja mittelbar auch zugestanden ist, daß es ihr an ursprünglichen offenbarungsträgerischen Persönlichkeiten und an eigentlich göttlicher Geistesfülle gemangelt habe. Doch ist diese Litteratur darum an sich nicht verwerflich; verwerflich ist nur der ungegründete Anspruch, den sie auf Kanonicität erhebt. Die apokryphischen Schriften enthalten eine reiche Ausbeute an Theologie und Dogmatik, zwar nicht an originell heilsgeschichtlicher, aber an zeitgeschichtlicher. Die lehrbildende Thätigkeit der Gemeinde und ihrer gelehrten Vertreter, die eben darum die Offenbarungskundgebungen der vergangenen Zeit zu einem Gegenstande ihrer reflektirenden und theosophirenden Thätigkeit machten, weil es in der Gegenwart an eigenthümlichen Offenbarungsthatsachen gebrach, ist in ihnen abgespiegelt.

Deßhalb steht allerdings als unerschütterlicher Grundsatz fest, daß der Dogmatiker die Apokryphen niemals als Wort Gottes behandeln, niemals die Darstellung des Heils ursprünglich aus ihnen schöpfen darf und jeden Anspruch, den sie auf Kanonicität erheben, wie dies z. B. innerhalb des römischen Kirchenthums geschieht, ernstlich zurückweisen muß. Weiter jedoch gehen die Anforderungen in Betreff derselben an den Dogmatiker nicht. Bekanntlich ist in der deutsch-lutherischen Bibelausgabe den Apokryphen eine Zwischenstellung zwischen dem alten und neuen Testamente, mit der ausdrücklichen Erklärung, daß sie den kanonischen Schriften nicht ebenbürtig seien, eingeräumt worden. Diejenigen, welche nunmehr aus der Entfernung oder Nicht-Entfernung dieser Schriften aus den gedruckten Bibelausgaben eine Art von dogmatischer Lebensfrage machen, gehen, wenn sie auch mit Recht die kanonische Gleichstellung der Apokryphen und der Schrift bekämpfen, im Uebrigen von Grundanschauungen aus, welchen wir aus Grundsatz unsere Billigung versagen müssen. Wenn sie sich insbesondere auf die Annahme stützen, daß die Schriftsammlung als solche und in allen ihren einzelnen Theilen der Kanon sei, daß sie im Einzelnen nichts enthalte, was nicht als Regel und

Richtschnur für die christliche Lehre und das christliche Leben seine Geltung habe: so wurzelt eine solche Annahme in der veralteten und unhaltbaren von uns aufgegebenen Inspirationstheorie; dieselbe wird gewöhnlich als ganz abstrakte Voraussetzung nur so hingestellt, und schwerlich denkt Einer von denen, die sie aufgestellt haben, im Ernste daran, im eigenen theologischen Denken oder im gemeindlichen Leben damit vollen Ernst zu machen. Oder sollten die Vertreter derselben wirklich entschlossen sein, die alttestamentliche Nomothesie und Theokratie, die Opferstätten und die Speisegesetze, die Beschneidung und den Sabbath, die Levirathsehe und die Steinigung, die noachischen Gebote und die Agapen u. s. w., lauter von ihrem Standpunkte aus kanonische Einrichtungen, wieder einzuführen und den Messiasglauben an einen mit theokratischem Glanze und orientalischer Pracht ausgerüsteten zweiten David für nothwendig zur Seligkeit zu erklären? Oder sollten sie sich durch den Kanon für verbunden halten, mit Ps. 109 den Feinden zu fluchen, nachdem Matth. 5, 44 der Herr, die Feinde zu segnen, befohlen hat?

Wenn der Abdruck der alttestamentlichen Apokryphen in einem und demselben Bande mit den kanonischen Büchern „eine Vermischung von Gottes- und Menschenwort" genannt worden ist*), so gründet sich ein solches Urtheil auf die ganz grundlose Vorstellung, daß es in der heiligen Schrift gar kein Menschenwort gebe und daß sie gar keine andere Substanz als göttliche Offenbarungskunde habe. Wir möchten für diesen Fall nur fragen, ob denn die Reden der im Glauben tief erschütterten Freunde Hiobs, ob die Stimme des materialistischen Sceptikers im Kohelet, ob die Citate aus den Aussprüchen falscher Propheten und Lehrer, ob die Worte eines Herodes, Kajaphas, Judas, ob die Dikta des Satans, welche in der kanonischen Schrift sich vorfinden, als Gottes Wort bezeichnet werden wollen, und wo nicht, ob nicht also auch in der kanonischen Schrift die gemieden werden wollende Vermischung von göttlichem und menschlichem Worte sich nach Gottes eigener Veranstaltung finde? Es ist gewißlich hoch an der Zeit, aus einer unvollziehbaren Vorstellung von Gottes Wort, die in der That Gottes Wort und Menschenwort ver-

---

*) Keerl, die Apokryphenfrage, 15.

wirrt und vermischt, endlich einmal herauszukommen und die Wahrheit des Heils nicht auf die morschen Stützen eines Glaubens an den Kanon gründen zu wollen, der es noch nicht einmal zur Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Schrift gebracht hat. So hat es nun einmal Gott in seiner ewigen Weisheit gefügt, daß sein Wort auf Erden an dem Worte des Menschen hafte, und das will er nun einmal, daß der unvergängliche Offenbarungskern immer aufs Neue wieder aus der vergänglichen menschlichen Gedanken- und Stylhülle herausgefunden werde; und wir sollen nicht weiser sein wollen als Gottes Weisheit. Es wäre freilich bequemer, wenn ein jedes Wort in der Schrift einen absoluten Offenbarungs-Charakter an sich trüge, wenn nach dem Worte Gottes nicht erst geforscht werden müßte, wenn es sich auch dem trägen Sinne gleich an der Oberfläche darböte; aber ihr forschet in der Schrift (nach dem Worte Gottes); so lautet zwar nicht der Auftrag, aber, was noch bezeichnender, die Voraussetzung unseres Meisters*) für jeden Schriftgelehrten.

Darf nun allerdings der Dogmatiker die Heilswahrheit nicht aus den Apokryphen schöpfen wollen, so darf er doch ebenso wenig unbeachtet lassen, daß insbesondere die alttestamentlichen ganz eigenthümlicher religionsgeschichtlicher Art sind und für seinen Zweck durch keine anderen Schriftwerke zu ersetzen wären. Denn sie bilden das Heilsbewußtsein der alttestamentischen Gemeinde nach dem Abschlusse der vorchristlichen Heilsoffenbarungen durchaus in geschichtlicher Wirklichkeit ab**). Wenn sie uns daher auch kein neues Offenbarungslicht eröffnen, so schließen sie dagegen das Verständniß der bereits mitgetheilten Offenbarungsthatsachen wesentlich auf. Je mehr innerhalb dieses Schriftenkreises die alttestamentliche Theokratie bald in gesetzlichen Realismus verknöchert, bald in spekulativen Idealismus verflüchtigt erscheint, desto deutlicher leuchtet hieraus hervor, daß die Gemeinde innerhalb des alttestamentischen Offenbarungs-

*) Joh. 5, 39.

**) Lange, a. a. O., 875 nennt sie ächte Dokumente einer Uebergangsperiode, welche von dem Hauche der Frömmigkeit überall fühlbar durchweht sind — Dokumente der volksthümlichen Entfaltung und Vollendung der alt-test. Offenbarung.

gebietes noch keine Befriedigung für ihr religiöses Bedürfniß fand, daß dazu, über dasselbe hinauszustreben, die Nöthigung in dem alttestamentischen Offenbarungscharakter selbst lag. Mit einer gewissen Berechtigung kann man sagen, daß die alttestamentliche Apokryphenlitteratur rückwärts schauende Prophetie, und daß das Eintreten der neutestamentlichen Heilsoffenbarung ohne die Zuhülfenahme dieser Litteratur ein heilsgeschichtliches Räthsel bleibt. Ohne Kenntnißnahme von derselben bleibt es heilsgeschichtlich rein unbegreiflich, wie das überlieferte theokratische Religionsgebäude so schnell seinem Untergange zueilen, die jüdische Hierarchie mit dem Eintritte des Christenthums in der Nation so rasch ihre Stützen verlieren, ein Gekreuzigter unmittelbar nach seinem in tiefster Schmach erlittenen Tode als Sohn Gottes angebetet, eine Handvoll „Sünder und Zöllner" die christliche Weltgemeinde stiften konnte. Erst, nachdem man aus den Apokryphen erfahren hat, wie das Gesetz entweder in äußeren Satzungen und Ordnungen in Erstarrung, oder in geistreichen Auslegungen und Umdeutungen in Auflösung gerathen war, wie die Offenbarung in Mythologie, der Glaube in Aberglauben, der ethische Gesetzesernst in allegorisches Gedankenspiel, der religiöse Begriff in theosophische Speculation, zu gerinnen oder zu zerfließen drohte, wird es begreiflich, daß der neue Wein des Evangeliums die alten Schläuche des Judenthums mit so wenig Mühe sprengte*)

Die apokryphische Behandlung des Kanons.

§. 97. Noch bemerkt zum Schlusse unser Lehrsatz, daß es in der Dogmatik auch eine apokryphische Behandlung der kanonischen Schrift, eine Zurückübersetzung des Kanonischen in das Apokryphiphische, gebe. Dieser Fall tritt nämlich jedesmal dann ein, wenn, was menschlichen Ursprunges ist in der Schrift, so behandelt wird, als ob es göttlichen Ursprunges wäre; wenn ihr nicht nur als dem Worte Gottes, sondern überhaupt als einem litterarischen Produkte, normative Autorität zugeschrieben werden will. Im Allgemeinen ist zwar die Annahme, daß es in der Schrift keine apokryphischen Bestandtheile

---

*) Lange, a. a. O., bemerkt treffend, daß die alttest. Apokryphen die historische Brücke zum neuen Testamente bilden.

giebt, richtig; denn das Menschliche in ihr erhebt an sich nirgends den Anspruch, göttlichen Ursprunges und Wesens zu sein. Wenn dagegen die Theologie nicht nur der göttlichen Heilskunde, sondern auch der Kunde von menschlichen Vorstellungen und Meinungen, nicht nur den ewigen Gottesgedanken, sondern auch den vergänglichen Menschengedanken, die sich in der Schrift finden, normative Autorität beigelegt hat, so hat sie die Schrift apokryphisch behandelt. Eine apokryphische Behandlung der kanonischen Schrift müssen wir im Allgemeinen schon darin erblicken, wenn ihr heilsgeschichtlicher Organismus übersehen, wenn sie im Einzelnen für kanonisch erklärt, wenn ein Theil dem anderen an kanonischer Dignität gleichgestellt wird. Das ist es eben, was unser Lehrsatz eine Zurückübersetzung des Kanonischen in das Apokryphische nennt. Wie hat doch die protestantische Theologie seit Jahren durch Gleichstellung des nichtkanonischen mit dem kanonischen Schriftinhalte den letzteren herabgewürdigt und dadurch eine Schuld auf sich geladen! Wie ist es doch hohe Zeit, daß diese Schuld endlich gesühnt werde! Uebrigens hat die ältere kirchliche Dogmatik, welche, wie wir gesehen, mit einem Wahrheitssinne, der so oft der neueren mangelt, zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Bestandtheilen der Schrift unterschieden hat*), damit nicht viel Anderes, als was unser Lehrsatz, behauptet: daß nämlich nicht Alles, was im Kanon steht, in gleicher Weise Wort Gottes ist, daß nicht überall in der Schrift eine gleiche Fülle von Offenbarungskunde sich findet, daß in den einen Schriftbüchern mehr Elemente blos menschlicher Gedankenhervorbringung als in den anderen vorkommen.

---

*) An diese Unterscheidung erinnert bei Veranlassung der Apokryphenfrage auch Bleek in seiner lehrreichen Abhandlung über „die Stellung der Apokryphen des alten Testaments im christl. Kanon", Stud. und Kritik. 1853, 298: „Wenn schon die Bestandtheile des neuen Testamentes in verschiedenem Grade als kanonisch zu betrachten sind, und einzelne derselben nur in einer sehr untergeordneten, ja fast die Grenze des Kanonischen überschreitenden Weise: so gilt dieß noch mehr von den Schriften des A. T." — Nach S. 315 kann er dem A. T. unmöglich die gleiche normative Autorität zuerkennen wie dem N. T. und selbst denjenigen Schriften des N. T., welche sich nur als kanonische Schriften in zweiter und dritter Reihe betrachten lassen.

Zweiundzwanzigstes Lehrstück.

Der dogmatische Schriftbeweis.

G. Tr. Zachariä, von den theologischen Beweisen; 1759. — *J. Chr. K. v. Hofmann, der Schriftbeweis, ein theol. Versuch, 2. A., 1857.

Jeder Lehrsatz in dem ausführenden Theile der christlichen Dogmatik, welcher die Wahrheit des Heils in dessen geschichtlicher Entwicklung darstellt, muß auf eine Aussage des göttlichen Wortes, und zwar in der Weise zurückgeführt werden können, daß der Beweis immer aus dem organischen Zusammenhange der in der Schrift niedergelegten göttlichen Heilsoffenbarungskunde zu führen ist. Ein aus vereinzelten Schriftstellen geführter Beweis ist an sich noch nicht beweisend für die Uebereinstimmung eines Lehrsatzes mit dem göttlichen Worte.

Der Schriftbeweis aus dem Worte Gottes zu schöpfen.

§. 98. Wenn es Lehrsätze in der Dogmatik giebt, bei welchen eine Berufung auf die Aussage des Gewissens genügt: so beschränken sich dieselben jedoch auf solche Darstellungen des Heils, in welchen noch nichts von der offenbarungsgeschichtlichen Heilsentwicklung mitenthalten ist. So wie aber in einem Lehrsatze eine Aussage über eine heilsgeschichtliche Offenbarungs*thatsache* vorkommt, so kann der Beweis für die Wahrheit derselben auch nur durch Berufung auf eine Aussage des göttlichen Wortes oder der heilsgeschichtlichen Offenbarungs*kunde* geführt werden. Diese Berufung kann nun theils *negativer*, theils *positiver* Art sein, d. h. theils so, daß von dem Dogmatiker, wenn ihm Lehren zugemuthet werden wollen, von deren Nichtübereinstimmung mit dem Worte Gottes er überzeugt ist, die letztere aus der Schrift nachgewiesen, theils so, daß von ihm ursprünglich aus dem Worte Gottes herausgearbeitet, und die in demselben erschlossene Heilskunde so, *wie sie in dem Leben der Gemeinschaft* eine

Wahrheit geworden ist, dargestellt wird. Dabei hat nun freilich der Dogmatiker eine doppelte Klippe zu vermeiden.

Auf der einen Seite ist die Dogmatik bei der Anwendung des Schriftbeweises in Gefahr, zur biblischen Theologie zu werden und sich darauf zu beschränken, ein blos geschichtliches Bild von den in der Schrift niedergelegten Heilsnachrichten zu entwerfen: ein Verfahren, welches eigentlich eine förmliche Lossagung von aller überlieferten Lehre in sich schließt. In diesem Falle ist dann freilich im Grunde auch kein Schriftbeweis mehr vorhanden, sondern nur eine Schriftbearbeitung zum Zwecke ihres umfassenden heilsgeschichtlichen Verständnisses. Die biblische Theologie ist sicherlich eine unentbehrliche Hülfswissenschaft für die Dogmatik und verdient einen immer sorgfältigeren An- und Ausbau; allein sie hat nicht die Aufgabe, die Wahrheit des Heils, wie die Dogmatik, sondern nur die Wirklichkeit der biblischen Heilsgeschichte in das Licht zu stellen. Wir können uns zwar nicht recht vorstellen, wie ein Dogmatiker den Schriftbeweis erfolgreich handhaben soll, ohne daß er sich vorher eine wohldurchdachte biblisch-theologische Anschauung gebildet hat; die Dogmatik selbst aber lediglich in biblische Lehrwissenschaft verwandeln, heißt die erleuchtende und beseelende Einwirkung des göttlichen Geistes auf die unter seiner ununterbrochenen Leitung stehende Gemeinde ignoriren, heißt verkennen, daß derselbe auch heute noch in alle Wahrheit leitet. *)

Die andere, von dem Dogmatiker bei Anwendung des Schriftbeweises zu vermeidende, Klippe ist die, daß er vorerst die Wahrheit des Heils als eine in der gemeindlichen Lehrüberlieferung schon fertig vorliegende betrachtet und den Schriftbeweis nur nachträglich in einer Art führt, wornach eigentlich lediglich auf einem Umwege zur Quelle des göttlichen Wortes gelangt, und so freilich mit einiger Kunst, List oder Gewalt ziemlich mühelos bewiesen wird, daß das Heilswahrheit sei was man auf Grund der Ueberlieferung von vorn herein für solche hält. Es ist dies nicht nur der Weg, den gewöhnlich die orthodoxistische und hierarchistische Richtung einschlägt, von welcher ja

*) Joh. 16, 13.

in der Regel nicht auf eine organisch-zusammenhängende biblisch-theologische Lehranschauung, vielmehr auf vereinzelte Schriftstellen, zurückgegangen zu werden pflegt, sondern selbst Schleiermacher hat einen ähnlichen einzuschlagen angerathen. Wenn er nämlich sagt, daß die dogmatischen Lehrsätze nur in Ermangelung einer möglichen Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften durch Berufung auf die neutestamentischen Schriften sich bewähren müßten, *) so hat er in Betreff des dogmatischen Beweises den Bekenntnißschriften unstreitig ihre Stellung vor dem Worte Gottes, der sogenannten norma normata vor der norma normans, angewiesen. Wäre ja doch, jener Schleiermacherschen Behauptung zufolge, der unmittelbare Rückgang auf die Schrift für den Dogmatiker nur in besonderen Fällen, nur ausnahmsweise ein Erforderniß, und die Regel dagegen, den dogmatischen Lehrgehalt lediglich aus der symbolischen Ueberlieferung zu schöpfen. Wie es nun Schleiermacher damit auch gemeint haben möge: der von ihm aufgestellte Grundsatz führt, wenn ihm Folge gegeben wird, zur Beeinträchtigung des evangelischen Schriftprincips und zu der von uns vorhin an der älteren Dogmatik gerügten Abschwächung der normativen Schriftautorität. Ist die Schrift als Wort Gottes wirklich die ursprünglichste Kunde von der selbstoffenbarenden Heilsthätigkeit Gottes unter den Menschen, so muß, um die Wahrheit des Heils darstellen zu können, nothwendig bei Aufstellung aller Lehrsätze aus dieser Quelle unmittelbar und vorzüglich geschöpft werden; denn nur da ist eine vollgültige Darstellung der Wahrheit des Heils möglich, wo dieselbe aus dem frischen Urborne seiner unmittelbarsten Erscheinung vermittelst einer kräftigen individuellen Gewissensarbeit geschöpft ist. Wird der Stoff der Dogmatik vorzugsweise aus abgeleiteten Quellen hergenommen, so ist niemals genügende Sicherheit vorhan-

*) Der christl. Glaube, §. 27, 1: „Die unmittelbare Berufung auf die Schrift ist nur dann nothwendig, wenn entweder der Gebrauch, den die Bekenntnißschriften von den neutestamentischen Büchern machen, nicht zu billigen ist — oder wenn Sätze der Bekenntnißschriften selbst nicht schriftmäßig oder protestantisch genug erscheinen, und diese antiquirt und andere Ausdrücke substituirt werden sollen, welche dann um so mehr Eingang finden werden, als nachgewiesen wird, daß die Schrift sie überwiegend begünstigt oder vielleicht gar postulirt."

den, daß nicht Verunreinigungen mit unterlaufen, wovon die Schleiermacher'sche Glaubenslehre selbst der schlagendste Beweis ist. Aus der Unmittelbarkeit des Wortes Gottes allein fließt die Kunde von der geoffenbarten Heilserkenntniß und dem gottgestifteten Heilsleben rein und klar; an jener Unmittelbarkeit allein schärft sich der Gewissensblick des Dogmatikers hinlänglich; sie allein schützt die Dogmatik ausreichend gegen traditionelle Verdumpfung und Verflachung.*)

Die dreifache Form des Schriftbeweises.

§. 99. Ist demnach der Schriftbeweis nothwendig aus dem organischen Zusammenhange der in der Schrift niedergelegten Heilskunde zu führen: so kann und soll im Weiteren mit demselben nichts Anderes bewiesen werden, als daß das von Gott geoffenbarte Heil eine thatsächliche Wahrheit ist und zwar sowohl für den Einzelnen, der daran Theil hat, wie für die Gemeinschaft. **) Dieser Beweis wird aus dem Worte Gottes in der Art geführt, daß gezeigt wird, theils wie das dort kundgegebene Heil bereits geschichtlich als Wahrheit sich bewährt hat, theils als ein von Gott auch für uns gewolltes sich noch immer bewährt. Da aber in dem Ganzen der Schrift das Heil in dreifacher Weise geoffenbart ist, so wird auch der aus dem Ganzen der Schrift geführte dogmatische Beweis eine dreifache Gestalt annehmen.

Einmal giebt sich das Heil im Worte Gottes als erneuertes und wiederhergestelltes Gottesbewußtsein kund, welches in vollendetster Fülle das Personleben Jesu Christi durchdringt. So geht denn auch alle Dogmatik von dem Gottesbewußtsein aus, und die gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen, die Thatsache, auf welcher der ausführende Theil der Dogmatik beruht, wäre nicht möglich gewesen, wenn der Mensch nicht ursprünglich mit

*) Martensen, a. a. O., §. 27: „Während jedes dogmatische System veraltet, bleibt die Bibel ewig jung, gerade weil sie uns nicht eine systematische Darstellung der Wahrheit giebt, sondern die Fülle der Wahrheit."

**) Nicht genügend Hofmann, der Schriftbeweis I, 11: „Die systematische Thätigkeit . . . . ist Entfaltung des einfachen Thatbestandes, welche den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet, zu Darlegung des mannichfaltigen Reichthums seines Inhalts." Das wäre ja doch nichts Anderes, als bloße Beschreibung des christlich-religiösen Zustandes.

einem besonders kräftigen Gottesbewußtsein ausgerüstet gewesen wäre. Bei allen heilsgeschichtlichen Thatsachen, welche in einer unmittelbaren Beziehung zum Gottesbewußtsein stehen, ist nun der Schriftbeweis so zu führen, daß aus dem Worte Gottes gezeigt wird, wie jede Störung, Hemmung und Unterdrückung des Gottesbewußtseins heillos ist und den Menschen wie die Menschheit dem Verderben entgegen führt; wie dagegen jede Erneuerung, Erregung und Wiederbelebung des Gottesbewußtseins Heil bringt, und den Menschen wie die Menschheit in Beziehung auf das Heilsleben wiederherstellt; wie endlich Erneuerungen, Erregungen und Wiederbelebungen des Gottesbewußtseins thatsächlich nur da vorkommen können, wo der Mensch in persönliche Gemeinschaft mit dem sich selbst offenbarenden Gott getreten ist.

Je mehr nun aber bei genauerer Erforschung der Art und Weise der göttlichen persönlichen Selbstoffenbarung das Wesen Gottes als ein vermittelst derselben in absoluter Geistigkeit und Herrlichkeit der Menschheit sich mittheilendes erscheint, desto mehr muß, bei der unvermeidlichen Vergleichung damit, das gottwidrige Wesen des Menschen in der tiefen und schweren Unwahrheit, in welche der Mensch durch sein widergöttliches Verhalten sich selbst versetzt hat, und welche unabänderlich an ihm haftet, wo er durch die erneuernde Kraft des göttlichen Heils noch nicht wiederhergestellt ist, sich manifestiren.

Zweitens giebt sich das Heil im Worte Gottes als lebendiges und kräftiges Gesetzesbewußtsein kund. Dieses letztere kommt in der Schrift immer am Gottesbewußtsein zur Erscheinung. Denn das Gottesbewußtsein wird von selbst für jeden zum Gesetze, welcher demselben in seiner persönlichen sittlichen Lebenserscheinung noch nicht gerecht geworden ist. Und so zieht sich das Gesetzesbewußtsein als eine die freudige Gehobenheit des Gottesbewußtseins begleitende Schmerzensempfindung durch die ganze Schrift hindurch; in besonderer Stärke ist es jedoch in dem von Gott zum Heile erwählten alttestamentischen Bundesvolke entwickelt, so weit dasselbe zur Heilserkenntniß, aber noch nicht zu einem entsprechenden Heilsleben, hindurchgedrungen war. Wir können dasselbe somit als das noch nicht frei gewordene Gottesbewußsein bezeichnen: es fühlen sich alle diejeni-

gen von ihm mehr oder weniger abhängig, deren religiöse Lebenserscheinung ihrem religiösen Lebenszwecke noch nicht adäquat ist.

Bei allen durch das Gesetzesbewußtsein bedingten heilsgeschichtlichen Thatsachen ist der Schriftbeweis so zu führen, daß aus dem Worte Gottes gezeigt wird, wie jede Nochnichtübereinstimmung mit dem göttlichen Heilswillen den Menschen unselig macht; wie jedes religiös noch unvermittelte blos äußerlich gesetzliche Thun ein durchaus ungenügendes Surrogat für die mangelnde innere persönliche Gottesgemeinschaft ist; wie aber, je wirksamer das Gesetzesbewußtsein und je energischer mithin das Heilsbedürfniß, desto empfänglicher auch der Mensch für die Thatsachen des Heils wird. Mit Beziehung auf die Thatsachen des Gesetzesbewußtseins hat der Schriftbeweis noch im Besonderen aufzuzeigen, wie jenes in allmäliger Stufenfolge nach dem Ziele der Heilserneuerung hin sich fortbewegt, wie es also auf der mosaischen Stufe noch als ein Sollen, nicht Können, aber auch nicht Wollen, auf der prophetischen als ein noch nicht Können, aber doch Wollen, und endlich auf der neutestamentischen als ein Wollen und auch immer mehr Können hinsichtlich des Heilslebens erscheint. Gerade aber in Betreff dieses Punktes leuchtet nun ein, wie wenig ein auf die neutestamentliche Schriftsammlung sich beschränkender Schriftbeweis ausreichend wäre. Denn noch immer muß ja in der Dogmatik vor Allem dargethan werden, wie der in gottwidriger Selbstbestimmung verharrende Mensch gottgemäß sein sollte, aber es aus eigner Kraft nicht sein kann und will, gottgemäß sein will, aber dennoch nicht kann, endlich in Folge persönlicher Aneignung der in der Person Christi vollendeten göttlichen Selbstoffenbarung es auch sein kann, so nämlich, daß er es immer mehr wird. Innerhalb dieser dreifachen Stufenfolge schließt nun aber die nachfolgende niemals die vorhergehende unbedingt aus. Selbst auf der dritten sind die beiden ersten Stufen noch nicht völlig aufgehoben. Auch dann nämlich, wenn wir in den Stand gesetzt sind, das Gesetz immer mehr zu erfüllen, d. h. wenn das Gesetzesbewußtsein in uns immer mehr in Gottesgemeinschaft übergeht, bleibt doch immer noch ein Mangel in unserem Heilsleben zurück, immer noch zeigt sich ein Rest von Wollen und theilweisem Nichtwollen, von Wollen und theilweisem Nochnichtkönnen, von Können, das doch noch kein rechtes und ganzes ist, von gutem Willen, welchem das Vollbringen nicht unmittelbar folgt.

Drittens giebt sich endlich das Heil im Worte Gottes noch als ein in der Entwicklung begriffenes und immer mehr sich vollendendes Gemeindebewußtsein kund. Das Gemeindebewußtsein ist eine Wirkung des innerhalb des religiösen Gesammtlebens vorhandenen Gottes- und Gesetzesbewußtseins. Denn weil die heilsgeschichtlich noch nicht vollendete Gemeinschaft immer Beides zugleich ist: sowohl ein religiös und sittlich noch mangelhafter, als auch fortschreitender Organismus, so wird das gemeindliche Heilsbewußtsein in demselben Verhältnisse sich vollkommener ausbilden, als das Trennungsbewußtsein von Gott sich mindert und das Gemeinschaftsbewußtsein mit Gott sich verstärkt. Die Schrift stellt nun auch die heilsgeschichtliche allmälige Entwicklung der Gemeinde von der ersten Stufe einer noch fast ausschließlichen Gesetzlichkeit an bis zur höchsten beseligender Gottinnigkeit mit der ungekünsteltsten Wahrhaftigkeit und Treue dar. Bei allen Thatsachen des Heils, in welchen vorzugsweise das Gemeindebewußtsein sich kundgiebt, ist denn auch der Schriftbeweis aus dem Worte Gottes so zu führen, daß gezeigt wird, wie das Gemeindeleben in demselben Maße weniger heilskräftig sich erweisen kann, in welchem es noch überwiegend durch die äußere Zucht und Macht des Gesetzes bestimmt ist; wie das Gesetz daher derjenige Faktor des Gemeindelebens ist, der die Bestimmung in sich trägt, immer mehr als solcher aufgehoben, und dafür in innern Gottesfrieden und sittlichen Lebensgeist verwandelt zu werden; und wie die Gemeinde erst dann an ihrem heilsgeschichtlichen Zielpunkte angelangt sein wird, wenn alle Formen ihrer äußeren Organisation zugleich Bethätigungen ihres innern Heilsbewußtseins geworden sind, d. h. wenn nichts mehr in ihr gottesdienstlich und kirchenregimentlich zur Erscheinung kommt und Gestalt gewinnt, was nicht als erkannte und erfahrene Heilswahrheit erbauend und beseligend in ihrem Innern lebt.

Der Schriftbeweis nicht aus vereinzelten Schriftstellen zu führen.

§. 100. Je mehr der Schriftbeweis in der beschriebenen Art, aus dem organischen Zusammenhange des göttlichen Wortes heraus, geführt wird, desto bälder wird auch in der Dogmatik die hergebrachte Beweismethode verschwinden, wornach aus vereinzelten Schriftstellen Beweise zusammengeflickt werden; wie denn unser Lehrsatz mit vollem Rechte sagt, daß sie für die Uebereinstimmung eines

Dogmas mit dem göttlichen Worte jedenfalls nicht beweisend sein könne*).

Jene Methode, welche aus der Bibel eine Anzahl sogenannter loci classici paralleli, sedes doctrinarum, dicta probantia sammelte, um mit diesen die aufgestellten dogmatischen Lehrsätze zu stützen, ging zunächst von der unhaltbaren Voraussetzung aus, daß die einzelnen Schriftstellen als solche schon das Wort Gottes seien, und daß lediglich aus denselben dogmatische Lehrsätze gebildet werden könnten, wenn man sie nur auf ihren Begriff, die notio universalis oder directrix, zurückführte. Nun kann aber, wie wir gezeigt haben, eine einzelne Schriftstelle nur in ihrem organischen Zusammenhange mit dem Schriftganzen, insbesondere mit dem Schriftcentrum, der Persönlichkeit Jesu Christi, Wort Gottes sein, und es läßt sich unschwer nachweisen, daß verschiedene Schriftstellen unvermittelt aufeinanderbezogen sich öfters geradezu widersprechen, wie z. B. das Vertrauen auf die Beschneidung und der Glaube an Christum, die beide in der Schrift gefordert werden, sich sogar ausschließen**), und daß erst im Lichte des ganzen göttlichen Wortes diese Widersprüche sich auflösen. Sogar der Welterlöser kommt — die einzelnen Stellen lediglich für sich betrachtet — in der Schrift im Widerspruche mit sich selbst vor: nicht nur zu gleicher Zeit als ein von Macht und Glanz umflossener theokratischer König, und als ein von der Theokratie mit Spott und Schande bedeckter gekreuzigter Verbrecher, in der Verschieden-

*) Das Bedürfniß nach einer aus dem Ganzen gehenden Schriftbeweisführung macht sich augenscheinlich bei den Dogmatikern von wissenschaftlicher Bedeutung, wenn auch sonst verschiedenster Richtung, immer dringender geltend. Schleiermacher, chr. Glaube, §. 27, 3, bemerkt: „In unserer Disciplin sollte sich immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwickeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhange gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere, besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengange der h. Schrift selber dieselben Combinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen.“ Hofmann, Schriftbeweis I., 3: „Es hilft nicht viel, daß man die Schriftstellen, welche zu Beweismitteln dienen sollen, heut zu Tage sorgfältiger und selbstständiger auswählt und nach richtigerer Auslegung anwendet, so lange man sich immer noch begnügt, zu beweisen, dieses oder jenes Einzelne, anstatt das Ganze des Systems, sei hier und da in der Schrift, anstatt von dem Ganzen derselben bezeugt.“

**) Vgl. die Stellen 1 Mos. 17, 10 f. und Gal. 5, 1, 2.

heit der alt- und neutestamentlichen Beleuchtung, sondern auch innerhalb der neutestamentlichen Darstellung bald als der, welcher frägt: „Warum nennst du mich gut? niemand ist gut als Gott", und bald wieder als der, welcher versichert: „Ich und der Vater sind eins"*). Die Sünden werden in der einen Schriftstelle behalten, in der andern vergeben**); in der einen werden die Menschen aufgefordert, sich zu bekehren, und in der andern belehrt, daß sie keine Kraft zur Bekehrung in sich tragen***); der Glaube macht in der einen gerecht ohne Werke, und ein Glaube ohne Werke ist in Gemäßheit einer andern wieder nicht der rechte Glaube u. s. w.†) Wollen wir uns unter diesen Umständen verwundern, wenn auf der Grundlage der herkömmlichen Beweismethode alles Mögliche und auch das Widersprechendste aus verschiedenen Stellen der Schrift in Betreff eines und desselben Lehrpunktes wirklich hat bewiesen werden können, wenn jede dogmatische Partei der Zustimmung der Schrift zu ihren Aufstelluugen im voraus sicher war? Es war dies weder lediglich Selbsttäuschung, noch lediglich unredliche Täuscherei, weder bloß eine Folge leidenschaftlicher Parteierhitzung, noch bloß eine Wirkung geschickt angewandter Advokatenkünste; von den Grundlagen einer Schriftbeweisart aus, wobei jede einzelne, wenn auch noch so sehr aus dem Zusammenhange der ganzen Schrift gelöste, Stelle für beweiskräftig gehalten wird, läßt sich wirklich Alles beweisen, läßt sich wirklich ebenso gut beweisen, daß man die Feinde verfluchen, als daß man sie segnen, daß man sich heute noch beschneiden lassen, als daß man durch den Glauben allein selig werden, daß man das Reich Gottes in Jerusalem aufrichten, als daß man es inwendig im Menschen aufsuchen solle.

Uebrigens war schon die ältere Dogmatik der Theorie nach einer organischen Schriftbeweisführung nicht so fremd; nur bewährt sich auch in diesem Falle, daß von der richtigen theoretischen Erkenntniß bis zu ihrer folgerichtigen Durchführung ein ziemlich weiter Schritt ist. In dem Satze, daß die Schrift in

*) Vgl. Matth. 19, 17 mit Joh. 10, 30.

**) Vgl. Hosea 13, 12 mit Ps. 103, 3.

***) Vgl. Jes. 55, 7 mit Ps. 14, 3.

†) Vgl. Röm. 3, 28 mit Jac. 2, 24.

Gemäßheit der Glaubensanalogie ihr eigener Ausleger sein solle, ist eigentlich auch der mit enthalten, daß eine einzelne Schriftstelle für sich niemals dogmatisch beweisend sein könne*). Allein wie wenig die ältere Dogmatik von der Vorstellung, daß der Dogmatiker es lediglich mit Schriftstellen zu thun habe, sich thatsächlich loszumachen vermochte, beweißt der Umstand, daß sie sich bei ihrem Versuche einer organischeren Schriftauslegung darauf beschränkte, das Verständniß der schwierigeren aus dem der deutlicheren Schriftstellen zu schöpfen. Daß der Dogmatiker zur Begründung der Wahrheit des Heils den fortlaufenden Faden des heilsgeschichtlichen Zusammenhanges der Schriftheilsthatsachen, der Schriftlehrerkenntnisse, der Schriftgemeindestiftungen u. s. w., daß er die gesammte heilsökonomische Bewegung und Entwicklung der göttlichen Offenbarungen, daß er die Kunde vom Heil von ihren ersten Spuren bis zu ihren herrlichsten Manifestationen erforschen, erkennen, unter einem Gesichtspunkte zusammenfassen müsse, darüber fehlt der älteren und großentheils auch der neueren Dogmatik jede auch nur einigermaßen sichere Einsicht**). Und doch ist nur von der immer entschiedeneren, wir möchten sagen, unerschrockeneren Durchführung des von uns aufgestellten Satzes eine

*) Vgl. z. B. Quenstedt: Systema 1, 4, 14, 3: Obscuriores sententiae, quae explicatione indigent, per alias Scripturae sententias clariores explicari possunt et debent, atque ita locorum obscurorum interpretationem Scriptura ipsa largitur, facta eorundem cum clarioribus collatione, ut ita Scriptura per Scripturam explicetur. Et si quis locus lumine omni careret, is talis est, cujus sensus ad fidei substantiam non facit. Hollaz, (examen, 166): Habent enim dogmata, fidei morumque praecepta in sacris litteris proprias sedes, in quibus non incidenter aut obiter, sed directe, accurate et ex professo tractantur verbisque proponuntur perspicuis; quae fidei dogmata ecclesia christiana in suis symbolis summatim comprehendit.

**) Auch Hofmann in seinem Schriftbeweis, so anerkennenswerth sein Bestreben ist, verfällt großentheils im Einzelnen der alten Zerstückelungsmethode wieder und giebt sich weit mehr mit vereinzelten Schriftstellen, als mit dem organischen Schriftganzen zu thun. Daß er diesen Uebelstand in der eben erschienenen zweiten Ausgabe nicht gefühlt und die unvollkommene Methode der ersten beibehalten hat, ist im Interesse der Wissenschaft nur zu bedauern.

wahrhaft heilsame, allseitig überzeugende, Anwendung des dogmatischen Schriftbeweises zu erwarten, und derselbe wird so lange entweder zu wenig oder zu viel beweisen, als er sich nicht auf eine nach bestimmten Grundsätzen verfahrende Gesammtauffassung der Schrift, die alle Willkühr im Einzelnen möglichst ausschließt, zu stützen im Stande ist.

Drittes Hauptstück.

Von der Ueberlieferung.

Dreiundzwanzigstes Lehrstück.

Der Begriff der Ueberlieferung.

Melanchthon, libellus de scriptoribus ecclesiasticis, — auch unter dem Titel: de ecclesiae autoritate et de veterum scriptis libellus. — *Marheineke, über den wahren Sinn der Tradition im kath. Lehrbegriff und das rechte Verhältniß derselben zur protest. Lehre, Studien von Daub und Creuzer, 4, 289 f. — *Jakobi, die kirchliche Lehre von der Tradition und der h. Schrift, 1, 1847.

Die Ueberlieferung ist nicht in demselben Sinne Quelle der Dogmatik, wie das Gewissen und die h. Schrift. Sie ist ihrem Begriffe nach die schriftstellerische Form, in welcher das in der Entwicklung begriffene christliche Gemeinschaftsbewußtsein in seinen einflußreichsten Vertretern die Gewissensfunktion bethätigt und das Maß seiner Schrifterkenntniß niedergelegt hat. Sie ist demnach dem Irrthume zugänglich, und dies um so mehr, je mehr die Gewissensthätigkeit und die Schriftauslegung der Gemeinschaft durch Einwirkungen aus dem Gebiete der krankhaften und falschen Religionsformen gehemmt und getrübt wird. Aus eben diesem Grunde muß sie auch

immer auf's Neue wieder mit dem Organe des Gewissens an der Norm des göttlichen Wortes gemessen und darnach gereinigt werden.

Verhältniß der Ueberlieferung zum Worte Gottes.

§. 101. Daß sich innerhalb der religiösen Gemeinschaft eine Ueberlieferung in Betreff der Lehre und des Lebens gebildet hat, liegt in der Natur der Sache. Wie wir schon an der Entstehungsart der alttestamentlichen Apokryphen wahrgenommen haben, so bildet sich die Ueberlieferung naturgemäß dann, wenn die offenbarende göttliche Thätigkeit ihren einstweiligen Abschluß gefunden hat, wenn in derselben ein Stillstand eingetreten ist, und das Bedürfniß sich zeigt, ihren Inhalt in das Bewußtsein und Leben der Gemeinde immer mehr hineinzuarbeiten. Dann schreitet die lehrbildende und lebenausgestaltende Thätigkeit der Gemeinde zu immer neuen Entwicklungen fort, von welchen die Ueberlieferung in ihren von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzenden Denkmälern Kunde ertheilt.

Das Erste, was wir nun aber *vor Allem* hier auszusprechen haben, ist die Warnung vor jedem Versuche, der gemeindlichen Ueberlieferung dieselbe Dignität wie den Kundgebungen des Gewissens und des göttlichen Wortes zuzuerkennen. Wenn unser Lehrsatz hierüber bemerkt, daß die Ueberlieferung *nicht in derselben Weise* wie Gewissen und Schrift Quelle für die Dogmatik sein könne: so räumt er damit allerdings zugleich auch ein, daß in *gewisser* Weise die Ueberlieferung als eine Quelle der Dogmatik zu betrachten ist. Das Gewissen und das Wort Gottes sind nämlich *unmittelbare* Quellen für die Heilskunde; aus ihnen schöpfen wir die Heilserkenntniß in *erster* Hand. Die Ueberlieferung dagegen ist eine *blos mittelbare* Quelle; sie hat ja selbst zuerst aus der Gewissensthätigkeit vergangener Zeit und aus den Kundgebungen der h. Schrift geschöpft; und was ursprünglich und persönlich von Gott selbst geoffenbart worden ist, das hat sie allmälig in Lehrbegriffe für das menschliche Erkenntnißvermögen und in Institutionen für das kirchliche Gemeinschaftsleben verarbeitet. Freilich wird keck und herausfordernd von bekannter Seite noch immer behauptet, daß die göttliche Offenbarungskunde nicht ausschließlich in der h. Schrift, sondern auch außerhalb derselben in der mündlichen Tradition niedergelegt worden sei und noch im-

mer niedergelegt werde, und daß es also Wort Gottes gebe außer und neben der Schrift. Allein es hat der römischen Kirche, von welcher diese Behauptung ausgeht, *) nicht gelingen wollen, dieselbe bis jetzt in irgend einer Weise glaubhaft zu machen. Weder hat sie zu beweisen vermocht, daß die Apostel besondere in der Schrift unerwähnt gebliebene Lehrerkenntnisse und kirchliche Einrichtungen blos vermittelst mündlicher Fortpflanzung auf spätere Generationen in heilbezweckender Absicht verpflanzt haben, noch, daß, was etwa als nachweislich Apostolisch auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung in der Kirche erhalten geblieben ist, eine in der Schrift nicht ebenfalls nachweisliche Heilssubstanz in sich schließt. Eben so wenig kann sie außerdem in Abrede stellen, daß der blos mündlichen Ueberlieferung unter allen Umständen die Bürgschaft urkundlicher Beglaubigung abgeht, und daß bereits die ältesten Väter ihre Zeugnisse von der Wahrheit des Heils, wo es sich um die höchste Entscheidung handelte, nicht der Tradition, sondern der Schrift selbst zu entnehmen pflegten. **)

Ist die Ueberlieferung eine Quelle für die Dogmatik, so kann sie es daher nur in dem Sinne sein, daß sie die Art und Weise, wie die christliche Gemeinschaft aus ihrer Gewissensüberzeugung und ihrem Schriftverständnisse heraus die Wahrheit des christlichen Heils aufzufassen und darzustellen bemüht gewesen ist, vor die Augen führt; sie ist mithin nicht eine Quelle für die Heilskunde selbst, sondern für den Gang, welchen die Erkenntniß und das Verständniß derselben innerhalb des christlichen Gemeindelebens

*) Conc. Trid. IV, de Canonicis Scripturis: Perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae aut ab ipsis Apostolis Spiritu S. dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; — necnon traditiones ipsas tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas et continua successione in ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu suscipit et veneratur (Ecclesia).

**) Man vgl. die auf gründlicher patristischer Gelehrsamkeit beruhende Erörterung von Chemnitz (Examen Conc. Trid. de libris canonicis, 44), die er in das Resultat zusammenfaßt: Ex solis enim libris canonicis autoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam veteres censuerunt, sicut testimonia supra allegata sunt.

eingeschlagen hat. Kann es nicht im Geringsten zweifelhaft sein, daß sie selbst unbedingt an die Schrift gebunden ist, so folgt nothwendig, daß, mit dem Augenblicke, wo sie den Schriftgrund verläßt, sie auch aufhört, Quelle für die Dogmatik zu sein. Wie sehr übrigens schon die älteste Kirche das Bewußtsein von der Nothwendigkeit des Gebundenseins der Ueberlieferung an das Schriftwort hatte, das ist theils durch den seit dem apostolischen Zeitalter*) bestehenden Gebrauch der Schriftvorlesung in den gottesdienstlichen Andachten, theils durch das frühe erwachte Bedürfniß der Aufstellung eines in sich fest abgeschlossenen Schriftkanons ausreichend bezeugt.**)

§. 102. Diesen Ausführungen zufolge ist die Tradition — wie auch unser Lehrsatz sie beschreibt — die schriftstellerische Form, in welcher das in der Entwicklung begriffene Gemeinschaftsbewußtsein in seinen einflußreichsten Vertretern die Gewissensfunktion bethätigt und das Maß seiner Schrifterkenntniß niedergelegt hat.***)

Die Bedeutung der Tradition.

*) Col. 4, 16.

**) Möhler (Symbolik, 355) beruft sich zum Belege dafür, daß es zur Aufnahme des Heilsinhaltes nicht schlechthin der Schrift bedürfe, auf die bekannte Stelle Iren. adv. haer. III, 3 f.: Quid autem, si neque apostoli quidem Scripturas reliquissent nobis, nonne oportebat sequi ordinem traditionis, quam tradiderant iis, quibus committebant ecclesiae? Cui ordinationi assentiunt multae gentes barbarorum, quorum qui in Christum credunt, sine charta et atramento scriptam habentes per Spiritum Sanctum in cordibus suis salutem, et veterem traditionem diligenter custodientes, in unum Deum credentes ... Allein die streitige Frage ist nicht, ob, wenn es keine Schrift gäbe, die mündliche Ueberlieferung normative Autorität an der Stelle der fehlenden Schrift erhielte, sondern ob, nachdem es eine Schrift giebt, die Tradition neben und außerhalb der Schrift eine derjenigen der Schrift gleichkommende normative Autorität für sich anzusprechen habe? Die richtige Antwort auf unsere Frage hat übrigens Irenäus selbst a. a. O. III, 1 gegeben: Non per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus quam per eos, per quos Evangelium pervenit ad nos, quod quidem tunc praeconiaverunt, postea vero per Dei voluntatem in Scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum.

***) Der Ausdruck traditio, παράδοσις, bezeichnet eigentlich den Akt der Uebergabe, dann den Inhalt des Uebergebenen. Er schreibt sich im Sinne von religiöser Lehrüberlieferung aus dem Judenthum her, vgl. Josephus ant.

Ist das Gemeinschaftsbewußtsein hiernach die menschliche Quelle für die Dogmatik, so hat es daher auch blos menschliche, nicht also normative, sondern nur instruktive Autorität. Indem die Ueberlieferung einerseits die eigenthümliche Entwicklung des Gemeindebewußtseins in religiöser Erkenntniß und sittlicher Lebensgestaltung, andererseits die bedeutenderen Träger desselben in persönlicher Kräftigkeit und geistiger Lebendigkeit vor die Augen führt, läßt sie uns einen Einblick thun in den langsamen, von mancherlei Schwankungen unterbrochenen, aber im Grunde dennoch sicheren Entwickelungsgang der Wahrheit des göttlichen Heils, der allmälig dem Ziele immer näher führt, zu welchem die Menschheit am Ende hindurchzudringen von Gott die Bestimmung erhalten hat. *) Fehlt es nun auch der Lehrüberlieferung durchaus an allem eigentlichen Offenbarungsgehalte, so sind dennoch Faktoren in ihr vorhanden, welche genugsam verbürgen, daß göttlicher Geist auch in ihr wirksam gewesen ist. Denn indem das Gemeindebewußtsein in ihr die Energie seines Gewissens bethätigt und die Schärfe und Tiefe seines Schriftverständnisses ausprägt, wird, trotz mitunterlaufender schwerer Irrthümer, damit dennoch zugleich auch bethätigt und ausgeprägt, was nach seinem ursprünglichen Ausgangspunkte aus Gott ist. Giebt es doch keine Gewissensfunktion, in der nicht noch irgend eine Spur von göttlichem Geiste wirksam, keine vom Gewissen an-

13, 10, 6: τὰ ἐκ παρδόσεως τῶν πατέρων. Aehnlich im N. T. Matth. 15, 2, Mark. 7, 3 παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων, Gal. 1, 14 πατρικαὶ παραδόσεις. S. Pelt, theol. Mitarbeiten, 1838, 1, 13 f.

*) Befangen in dieser Beziehung ist der Standpunkt Storrs, welcher noch exclusiver sich in seiner Schule fortgeerbt hat (Lehrbuch der christl. Dogmatik, Vorrede): „Auf der einen Seite ist es für künftige Religionslehrer unserer Kirche . . . unläugbar nothwendig, das kirchliche System nebst den Ursachen und Veranlassungen seiner Entstehung und Bildung genau kennen zu lernen, auf der andern aber hat ein Vortrag der Dogmatik, welcher, unabhängig von der kirchlichen Lehrform, die Hauptlehren des Christenthums unmittelbar und allein aus der heil. Schrift selbst schöpft, unverkennbare Vortheile: es gewinnt dadurch offenbar die Festigkeit der Ueberzeugung von den Wahrheiten des Christenthums." Daher die, aus demselben Boden erwachsenen, Versuche, die christliche „Lehrwissenschaft" einzig und allein aus der Bibel zu schöpfen und alle dogmatische Ueberlieferung als Scholastik zu betrachten.

geregte Schrifterforschung, in der nicht erforscht würde, was Gott selbst kundgethan hat. In der Ueberlieferung ist daher auch noch der göttliche Geist, jedoch nicht mehr als ein offenbarender, sondern als ein im Gewissen sich bethätigender, als Gewissens- und Wahrheitssinn, unter der Form menschlicher, oft hemmender und trübender, Vermittelung wirksam, und eben aus diesem Umstande folgt, daß die Ueberlieferung nicht Wort Gottes, sondern eine menschliche mehr oder weniger gewissenhafte Auseinandersetzung, könnten wir sagen, mit dem göttlichen Worte unter Mitwirkung des religiösen Geistes ist.

Unläugbar ist unter diesen Umständen die Ueberlieferung keine schlechthin nothwendige Quelle für die Dogmatik. Ist ein Lehrsatz als Aussage des Gewissens und als Substanz des göttlichen Wortes nachgewiesen: so ist er an und für sich ausreichend dogmatisch begründet. Da es aber einem vereinzelten Individuum nicht möglich ist, den Gewissens- und insbesondere den Schrift-Beweis in möglichster Vollkommenheit zu handhaben, ohne die Mitwirkung und Hülfeleistung aller derer, die vor ihm die Wahrheit des Heils erforscht haben, der Träger der reinen und lauteren Ueberlieferung: so ist aus diesem Grunde dieselbe allerdings eine beziehungsweise unentbehrliche dogmatische Quelle. Ein Satz wird dadurch, daß er auf eine Aussage des Gewissens und der h. Schrift sich zurückführen läßt, zwar unstreitig ein christlicher, aber noch nicht ein Satz, der eine bestimmte Ueberzeugung der kirchlichen Gemeinschaft in einer allgemein anerkannten Form ausspricht. Ein solcher wird er erst, wenn er im Zusammenhange mit der erkennenden religiösen und der bildenden sittlichen Thätigkeit der ganzen Gemeinschaft entstanden ist, so daß in ihm auch die Gemeinschaft ihre eigene Gewissensschöpfung und ihr unveräußerliches Eigenthum erkennt und liebt.

Nun aber ist die Gemeinschaft, wie sie jetzt beschaffen ist, überhaupt ein Produkt der Gemeinschaft, wie sie seit ihrem ersten Anfange allmälig geworden ist. Da sie nun einmal ihre lebendige Tradition, ihre thatsächliche Geschichte hat, so begreift sie ihr Wesen auch nur aus der literarischen Tradition, aus der Kunde, welche ihr geschichtlich gewordenes Leben abspiegelt. Die Ueberlieferung verwerfen und verläugnen, heißt in der That nichts

Anderes, als das Gewordensein der Gemeinschaft, ihre geschichtliche Realität verwerfen und verläugnen. Immer wieder von vorn anfangen wollen in der Dogmatik, das heißt nicht nur Gethanes noch einmal thun, Geschehenes noch einmal geschehen lassen wollen, es heißt auch die Wirkungen des göttlichen Geistes verschmähen, die seit Jahrhunderten in der Gemeinde stattgehabt haben, um dieselbe von Geschlecht zu Geschlecht, wenn auch durch Irrthum und Kampf, doch in immer neue Tiefen des Heilslebens und auf immer strahlendere Höhen der Heilswahrheit zu führen; es heißt in aristokratisch individualistischem Hochmuthe sein apartes dogmatisches Subjekt absperren gegen die objektive Thatsächlichkeit Jahrhunderte langer Geisteshervorbringungen und Thatschöpfungen auf dem Gebiete der göttlichen Heilsgeschichte; es heißt, um es ganz kurz zu sagen, nicht gewissenhaft verfahren mit dem Gewissen der Gemeinde.

Wenn wir uns hiermit gegen eine geringschätzende Behandlung der Ueberlieferung nachdrücklich aussprechen, so müssen wir jedoch eben so sehr vor jeder Ueberschätzung derselben warnen. Sie kann und darf niemals in dem Sinne Quelle der Dogmatik werden, daß der Dogmatiker die Substanz des Heils selbst aus ihr schöpfen zu müssen glaubt; sie kann und darf jenes nur in dem Sinne werden, daß der Dogmatiker die Geschichte der Heilserkenntniß in der Gemeinde aus ihr kennen, die Erfahrungen des Gewissens und die Gedanken der Schrift mit ihrer Hülfe besser verstehen lernt, daß er in seiner, wo möglich noch weiter und tiefer dringenden, Forscherarbeit durch sie sich unterstützen und fördern läßt. Die Substanz des durch den göttlichen Geist mitgetheilten Heils hat einen unendlichen Inhalt. Die Tradition stellt die Summe der durch Vernunft- und Willensthätigkeit geschichtlich hervorgebrachten endlichen und darum incongruenten Auffassungen dar, in denen die Gemeinschaft bis jetzt versucht hat, jenen Inhalt zu begreifen.*)

Irrthumsfähigkeit der Tradition.

§. 103. Allein gerade damit zeigt sich ein besonders tiefgreifender Unterschied zwischen der Tradition und dem Worte Gottes.

*) Pelt nennt a. a. O., 62, die dogmatische Tradition die silberne Kette, „die das richtige Verständniß der Lehre von einem Geschlecht zu dem andern überleitet." Nur das richtige? Nicht auch das irrthümliche?

Während das Wort Gottes als solches unfehlbar ist, so ist dagegen die Tradition als solche, d. h. als vorzugsweise menschliche, wenn auch durch den religiösen Geist ursprünglich vermittelte, Auffassung und Darlegung der göttlichen Heilsoffenbarung dem Irrthume zugänglich und nicht selten unterworfen. Denn wie auf der einen Seite das Ergebniß der Ueberlieferung dem Gewissen zur Veranlassung werden kann, von demselben unterstützt und geleitet kräftiger als bisher die Wahrheit des Heils zu erkennen und tiefer als bisher die Schätze des göttlichen Wortes zu erforschen: so ist doch auf der andern auch die Möglichkeit vorhanden, daß dasselbe zur Veranlassung wird, die Gewissensthätigkeit abzustumpfen und die Quellen des göttlichen Wortes zu verschütten. Ist es doch eine Thatsache, daß die Ueberlieferung nicht selten, wo der Gewissenstrieb in den Ueberliefernden erstarb und der Wahrheitssinn auslöschte, sich beinahe gänzlich von den ursprünglichen Heilsquellen abwandte, weder das Gottesbewußtsein, noch die Offenbarungskunde mehr zum Führer wählte und deßhalb in rationalisirende, orthodoxistische, hierarchistische, individualistische ꝛc. Bahnen sich verirrte und verlor. Kam es doch auch außerdem noch vor, daß sie, obwohl im Gewissensgrunde gewurzelt und aus der Schriftquelle schöpfend, dennoch in religiöse und sittliche Irrthümer verfiel, und bei gutem Willen, Gott nnd sein Wort zu erforschen, dennoch wegen mangelnder Bedingungen zu einem richtigen Verständnisse die Heilswahrheit mißdeutete, verfälschte und entstellte. Eine Ueberlieferung z. B., welche die Schrift in ihrer äußeren Eigenschaft als literargeschichtliches Erzeugniß ohne Weiteres zum Worte Gottes stempelt, und ohne ein Bewußtsein weder von einem kritischen Bedürfnisse, noch von einer wissenschaftlichen Aufgabe zu haben, sie als dogmatische Quelle benützt, muß Lehren aus ihr bilden, in denen keine gesunde Heilssubstanz ist. Eine Ueberlieferung, welche die Schrift nicht nach ihrem eigentlichen Sinne organisch, sondern allegorisch, tropologisch, mystisch, pneumatisch ꝛc. im Sinne ihrer Zeit erklärt, muß ihre eigenen Zeiteinbildungen hineintragen, und wird für göttliches Wort und höchste Lehrautorität halten, was im Grunde doch nur menschliche Meinung und nicht nur keine Autorität, sondern ein schwerer Irrthum ist. Eine Ueberlieferung, welche die alttestamentlichen Schriften den neutestamentlichen in Beziehung auf die Dignität ihres Heilsinhaltes

ohne Weiteres gleichstellt, muß dem Gesetzesfactor bei der Dogmenbildung ein Uebergewicht einräumen, welches mit dem Charakter des evangelischen Christenthums in geradem Widerspruche steht. Eine Ueberlieferung, welche umgekehrt nur die neutestamentlichen Schriften als normative Autoritäten gelten lassen will, muß bei der Dogmenbildung das aus dem Gesetzesbewußtsein entspringende Bewußtsein der gottwidrigen Selbstbestimmung in einer Weise ignoriren, welche mit dem tiefen sittlichen Ernste des Christenthums unmöglich vereinbar sein kann. Und so ließe sich denn an einer Reihe von weiteren Beispielen leicht nachweisen, daß eine jede grundsätzlich irrthümliche Auffassung der Schriftautorität auch innerhalb der Ueberlieferung einen entsprechenden Irrthum erzeugen muß, durch welche die Gemeinschaft in ihrer gesunden heilsgeschichtlichen Entwicklung gestört, in ihrer Heilserkenntniß wie in ihrem Heilsleben aufgehalten und auch wieder zu Zeiten in eine geradezu rückläufige Bewegung gedrängt wird.

Insbesondere aber ist die normale Gewissensbethätigung und ein richtiges Schriftverständniß in der christlichen Gemeinschaft von Anfang an durch Nachwirkungen aus dem Gebiete der falschen Religionsformen des Deismus, Polytheismus und Pantheismus gehemmt und getrübt worden. Deistische Einflüsse haben von Seite des im Christenthume nie völlig überwundenen Judenthums, polytheistische und pantheistische von Seite des eben so wenig jemals gänzlich vernichteten Heidenthums auf die christliche Lehr- und Lebensentwicklung stattgefunden. Das Judenthum hat seit dem Beginne seiner religionsgeschichtlichen Entartung, die mit der Ausprägung seines feindseligen Gegensatzes gegen das aufblühende Christenthum auf ihrem Gipfelpunkte angelangt war und sich längere Zeit darauf erhielt, das Bestreben niemals verläugnet, jedes Bewußtsein einer lebendigen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott zu unterdrücken, und den Begriff Gottes so zu fassen, daß in demselben nichts mehr als die Vorstellung von einem abstrakten, transcendenten Gesetzeswillen, einem schlechthin jenseitigen, rein überweltlichen Einzelwesen, ohne diesseitig wirksame persönliche Gegenwärtigkeit zurückblieb. Es war dies die nothwendige Folge der Verwerfung der Person Christi und damit der in dieser Person vollendeten heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes.

Das zum Christenthume gegensätzlich sich verhaltende Judenthum ist daher nothwendig wesentlich deistisch. In Folge der aus dem Judenthum in das Christenthum übergegangenen und von dem letzteren nicht gehörig überwundenen Elemente ist denn auch die Neigung zum Deismus in einen Theil der christlichen Ueberlieferung eingedrungen. Ja, die Ueberschätzung der Tradition an sich und die damit verbundene Unterschätzung des Ursprünglichen und Urbildlichen in dem Christenthume ist im Grunde nichts Anderes, als ein Rückfall in deistische Judengesetzlichkeit. Der Hierarchismus, welcher seine Machtstellung auf die Präponderanz des überlieferten Lehr- und Satzungsinstitutes baut, der Rationalismus, welcher den überlieferten abstrakten Schulbegriff an die Stelle der lebendigen schöpferisch wirkenden Gottespersönlichkeit setzt: — beide haben ihren Ursprung, wenn auch unbewußt, in einer Reaktion des nur unvollständig besiegten, einseitig gesetzlichen, wesentlich jüdischen Geistes gegen den eben so wesentlich urchristlichen Geist unmittelbarer Persongemeinschaft mit Gott genommen; und so weit jene beiden Richtungen die Ueberlieferung beherrschen, so weit üben sie die Herrschaft eines deistischen Irrthums aus, in welchem eine tiefe Scheu vor persönlicher Gewissenserfahrung und vor persönlicher Aneignung der heilsgeschichtlichen göttlichen Liebesoffenbarung sich unverholen ausspricht.

Aber nicht minder bedrohlich hat der ebenfalls nur unvollständig innerhalb des Christenthums überwundene Paganismus in die christliche Ueberlieferung einzudringen gewußt. Er repräsentirt in der letzteren die Neigung, Gott in Natur und Welt endlich werden, das Gottesbewußtsein im Weltbewußtsein aufgehen, und auf diesem Wege die Idee der absoluten Geistigkeit und Ueberweltlichkeit Gottes beeinträchtigt werden zu lassen. Die von Elementen des Paganismus inficirte Ueberlieferung macht sich dadurch bemerklich, daß die göttliche Selbstmittheilung durch vermittelnde endliche Substanzen: theils durch geschöpfliche Wesen, wie Engel, oder für heilig, d. h. heilsmittlerisch, erklärte Menschen, theils durch geschöpfliche Dinge, wie die bei den sacramentalen Handlungen mitwirkenden irdischen Stoffe, ihr mehr oder weniger bedingt erscheint. Pantheistische Irrthümer haben sich in der Ueberlieferung entwickelt, wo das Natürliche als solches für göttlich erklärt, polytheistische (wie

z. B. in der Lehre von der conceptio immaculata), wo das Heil nicht durch absolute, ethische Wirkungen Gottes, sondern durch magische und thaumaturgische Influenzen endlicher Personen oder Kräfte vermittelt gedacht wird.

Der beschränkte Gebrauch der Ueberlieferung.

§. 104. Daß die Ueberlieferung eine bedeutende Anzahl von Irrthümern in sich aufgenommen und bis auf den heutigen Tag noch nicht ausgeschieden hat, darüber belehrt uns jeder gründliche Blick in die Kirchen- und Dogmengeschichte. *) Eben darum kann dieselbe ohne gehörige Beschränkung auch nicht einmal mittelbare Quelle für die Heilswahrheit sein, und eine religiöse Gemeinschaft, welche ihr gar eine gleiche normative Autorität wie dem Worte Gottes der heiligen Schrift einräumt, arbeitet nothwendig an ihrer allmäligen Selbstauflösung. **) Je vielfacher und je gröber die Irrthümer sind, welche die Tradition in sich aufgenommen hat, um so weniger kann es einem Zweifel unterliegen, daß sie auch mittelbare Quelle für die Dogmatik nur in so weit sein kann, als sie zuvor, wie unser Lehrsatz sagt, mit dem Organe des Gewissens an der Norm des göttlichen Wortes gemessen und darnach gereinigt worden ist. Nicht aus der Schrift und der Tradition ist daher die christliche Heilsgemeinschaft geboren, so daß die Tradition ein das Heil, in ähnlicher Weise wie die Schrift, hervorbringender Faktor wäre***), sondern die Tradition muß selbst

---

*) Es bleibt in dieser Hinsicht bei dem schon von Chemnitz ausgesprochenen Urtheile (examen 1, 86): Ostendimus — multiplices in hoc genere cum bonorum quorundam lapsus, tum malorum imposturas.

**) Man vgl. J. Peronne: praelectiones theologicae, in compendium redactae 1, 199: Sub quovis igitur respectu controversia ipsa spectetur, nisi Scripturis ipsis, toti antiquitati ac ipsius rei naturae nuncium remittere velimus: traditiones divinas dogmaticas a Scriptura prorsus distinctas ceu alterum divinae revelationis fontem ac fidei nostrae regulam admittamus necesse est.

***) In entschiedenem Widerspruche mit der protestantischen Grundlehre von dem Verhältnisse der Schrift zur Tradition steht die von Dr. Harnack (in seiner Schrift, „der christliche Gemeindegottesdienst im apost. u. altkathol. Zeitalter, XVII, Einl.", und einem auf einer luth. Conferenz zu Leipzig gehaltenen Vortrage „über die lutherische Kirche im Lichte der Geschichte") näher entwickelte Ansicht. Hiernach bestände die weltgeschichtliche

vor Allem aus der Schrift geboren sein, ehe sie Anspruch auf heilbewirkende Kraft machen kann. Eben deßhalb muß dieselbe immer zunächst an dem Lichte des Schriftwortes darauf angesehen werden, ob sie nicht Bestandtheile in sich aufgenommen habe, welche mit jenem im Widerspruche stehen oder doch Mißdeutungen davon enthalten. Erst dann, wenn sie von allen schriftwidrigen und unschriftgemäßen Bestandtheilen im Tigel gewissenhafter Prüfung gereinigt worden ist, und als gesunde Weiterentwicklung und Tieferbegründung der im Worte Gottes enthaltenen Offenbarungskunde betrachtet werden kann, kann sie dem Dogmatiker als Quelle für das in der Heilserkenntniß und dem Heilsleben fortschreitende Bewußtsein der Gemeinde dienen.

Was nun aber solche Bestandtheile der Ueberlieferung anbetrifft, welche mit der Heilssubstanz der Schrift zwar weder im Widerspruche stehen, noch dieselbe mißdeuten, allein eben so wenig auf die in ihr geoffenbarte Heilskunde als ihren hervorbringenden Faktor zurückgeführt werden können: so sind dieselben für die Entwicklung des gemeindlichen Heilsbewußtseins und Heilslebens als gleichgültig zu betrachten. Es mag gegen dieselben, wenn sie in den Begriffskreis oder die Lebensordnungen der Gemeinschaft übergegangen sind, zweckmäßige Schonung geübt, sie mögen ertragen, geduldet und sogar als erworbener Besitz von Rechtswegen bewahrt und geschirmt werden; aber als Heilswahrheit sie für die Gewissen verbindlich machen und diese damit beschweren zu wollen wider deren innerste Ueberzeugung: das ist

Aufgabe der lutherischen Kirche darin, im Gegensatze zu den übrigen christlichen Confessionen die wahre Einheit von Schrift- und Kirchentradition herzustellen, und von der lutherischen Kirche wäre das Bedürfniß unzertrennlich, aus beiden sich geboren zu wissen, obwohl sie zur heiligen Schrift die Stellung des unbedingten Glaubensgehorsams, zur Tradition die der freien Pietät einnähme. Der lutherische Heilsglaube stände somit in einem nothwendigen Zusammenhange, nicht nur mit Christo und der h. Schrift, sondern auch mit der Tradition. Daß die lutherischen Bekenntnißschriften der Tradition nirgends auch nur ein bedingt nothwendiges Verhältniß zum Heilsglauben einräumen, dieselbe vielmehr als blos menschlichen Faktor in der Entwicklung des Heilslebens betrachten, haben wir quellenmäßig nachgewiesen, allg. Kirchenz., 1855, Nr. 170 u. 171.

mehr als ein Unrecht, das ist eine Versündigung an dem Principe des Protestantismus. *)

---

*) So urtheilen schon die Reformatoren, vgl. mein Wesen des Protestantismus, I, §. 4. Vortrefflich Chemnitz a. a. O.: Quod si de adiaphoris ritibus, qui cum Scriptura non pugnant, quaestio est simplex et plana est responsio. Si non proponantur cum opinione necessitatis, cultus et meriti, sed tantum ut ordini, decoro et aedificationi serviant et cum christiana libertate non pugnent, posse de illis statui, prout ecclesiae aedificationi videbitur convenire. Fides enim non est alligata ad certos ritus extra verbum Dei institutos, sed est libera, in qua tamen libertate ratio habenda est scandali et eorum, qui in fide sunt infirmi. Damit im Wesentlichen übereinstimmend auch die Concordienformel, X, S. D.: Si talia — sub titulo et praetextu externarum rerum adiaphorarum proponuntur, quae licet alius color illis inducatur, revera verbo Deì adversantur: ea — tanquam verbo Dei prohibita vitanda sunt . . . De rebus illis, quae revera sunt adiaphorae, haec est fides, doctrina et confessio nostra, quod ejusmodi ceremoniae non sint cultus Dei, neque etiam pars cultus divini, sed inter illas et veros Dei cultus diligenter discernendum esse judicamus . . . Credimus autem, docemus et confitemur, quod Ecclesia Dei, quibusvis temporibus et locis pro re nata liberrimam potestatem habeat in rebus vere adiaphoris aliquid mutandi, abrogandi, constituendi, si tamen id absque levitate et scandalo, decenter et bono ordine fiat, et, si accurate expendatur, quid singulis temporibus ad conservandum bonum ordinem et ad piam retinendam disciplinam, atque ad εὐταξίαν evangelica professione dignam et ad Ecclesiae aedificationem quam plurimum faciat.

Vierundzwanzigstes Lehrstück.

Die christliche Ueberlieferung vor der Reformation.

Ch. G. Heinrich, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben von Christi Geburt bis auf unsere Zeiten, 1790. — J. H. Schickedanz, Versuch einer Geschichte der christl. Glaubenslehre, 1827. — *Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. A., 1857. — *Nitzsch, prot. Beantwortung der Symbolik Möhler's, theol. Studien und Kritiken, 1834 und 1835. — L. Schmid, der Geist des Katholicismus oder Grundlegung der christl. Irenik, 1849 und 1850. — *Von Bethmann-Hollweg, über evangelische Katholicität, 1857. *Ritschl, die Entstehung der alt-katholischen Kirche, 2. A., 1857.

Die christliche Ueberlieferung zeigt vor der Reformation auf den Grundlagen der apostolischen Lehrtropen in ihrer geschichtlichen Entwicklung drei Stufenfolgen, von denen die erste vorzugsweise einen lehrbildenden, die zweite einen gesetzbildenden, die dritte einen verfassungbildenden Charakter trägt. Das allmälige Resultat dieses Stufenganges ist der römische Katholicismus. Die Wahrheit desselben ist die Voraussetzung von der universalen Einheit des christlichen Geistes, sein Irrthum die Voraussetzung, daß diese Einheit in der äußern institutionellen Erscheinung, unter der Form des Orthodoxismus und Hierarchismus, erzwingbar sei und auch erzwungen werden müsse. Da gegenwärtig im römischen Katholicismus die Wahrheit nur noch in der Form des Irrthums vorhanden ist, so ist für die christliche Gemeinschaft die unausweichliche Pflicht vorhanden, denselben durch das Organ des Gewissens auf

26*

Grund des göttlichen Wortes zu reformiren. Von dem falschen Katholicismus ist die ächte Katholicität auf's Bestimmteste zu unterscheiden. In dem falschen Katholicismus erscheint das Heil des Einzelnen immer zunächst bedingt durch geschöpfliche Vermittelung, in der ächten Katholicität erscheint es allein bedingt durch die unmittelbare Bezogenheit des Subjekts auf die göttliche Selbstoffenbarung.

Die drei Grundformen dogmatischer Lehrbildung.

§. 105. Das Christenthum ist eine Thatsache, welche nicht aus einem aufklärungsuchenden Vernunftantriebe, sondern aus einem heilsuchenden Gewissensbedürfnisse, nicht aus einem theologischen oder philosophischen System von Ideen und Lehrsätzen, sondern aus dem Glauben an das in der Person Christi thatsächlich und vollendet erschienene Heil hervorgegangen ist. Wo ein unmittelbares Gewissens- und Glaubens-Verhältniß zu Christo bestand, da war dasselbe zunächst sich selbst genug, und erst insofern es darauf ankam, auch Andere für dieselbe Gewissensüberzeugung und denselben Glauben an das christliche Heil zu gewinnen, stellte sich das Bedürfniß ein, die unmittelbar persönliche Heilserfahrung in erkenntnißmäßiger Form zusammenhängend darzustellen und lehrend mitzutheilen. In Folge dieses Mittheilungsbedürfnisses der christlichen Wahrheit entstand die erste Ueberlieferung von derselben noch in der apostolischen Zeit, in dreigegliedertem Lehrtropus.

Dem Judenthum gegenüber macht sich innerhalb der apostolischen Lehrbildung das Bestreben bemerklich, das Gesetzesbewußtsein von dem starren äußerlichen Formendrucke zu befreien, und anstatt des engen überlebten Satzungsgebietes der theokratisch pharisäischen Gesetzgebung eine höhere, von christlicher Geistesinnerlichkeit getragene, Ordnung der Gemeinde zu begründen. Hervorragendster Träger dieses Lehrtropus ist der Apostel Petrus, der erste Repräsentant des Pfingstgeistes in der judenchristlichen Gemeinde, und der erste Organisator innerhalb des christlichen Gemeindelebens. Als besondere Eigenthümlichkeit seines Lehrverfahrens tritt hervor, daß ihm das Christenthum nicht als unbedingt neue Geistesschöpfung, sondern als heilsgeschichtliche Erfüllung der in der alttestamentischen Heilsökonomie vorangegangenen Vorbereitungs-

stufe erscheint, in welcher Eigenthümlichkeit denn auch die von seiner Anhängerschaft über den Eintritt der Heiden in die christliche Gemeinschaft erhobenen Bedenken ihre genügende Erklärung finden*). Und wenn es auch richtig ist, daß Petrus die Heidenwelt nicht an und für sich, sondern nur bis zum Eintritte der Vollzahl Israels vom Heile ausgeschlossen dachte**), so zeigt sich eben in diesem vorläufigen Ausschlusse, daß er eine neue Heilsschöpfung, welche die Schranken der alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen durchbrach und auch den Gesichtskreis der alttestamentlichen Weissagungen überragte, für einmal im Christenthume noch nicht anzuerkennen vermochte; so daß es in der That nur einiger dogmatisirender Consequenzmacherei bedurfte, um von einem solchen Standpunkte aus jene fanatischen Parteigänger auf den Kampfplatz zu rufen, welche als Prototypen des kirchenpolitischen Fanatismus aller Zeiten die heidenchristliche Glaubensgemeinde, sei es mit List, sei es mit Gewalt, unter das judengesetzliche Beschneidungsjoch zwingen, d. h. das Christenthum in einen bloßen Ausläufer des Judenthums verwandeln wollten***).

Im Verhältnisse zum Heidenthum macht sich dagegen innerhalb der apostolischen Lehrbildung das Bestreben geltend, das noch paganistisch inficirte Gottesbewußtsein von seinen Verunreinigungen zu reinigen und überzeugend darzuthun, wie in der

*) Hierauf scheint uns die zu weitgehende Behauptung von Weiß (der petr. Lehrbegriff, Abschn. 1, §. 1), daß die Hoffnung bei Petrus als das seine christliche Anschauung bestimmende zu betrachten sei, zurückgeführt werden zu müssen. Die Hoffnung als solche wird von Paulus noch stärker betont. Man denke an Stellen wie Röm. 5, 5; 8, 18 f.; an Röm. 8, 24: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν; an 1 Cor. 15, 12 f., wornach die πίστις ohne die ἐλπίς eitel ist u. s. w.

**) Weiß, a. a. O., 48 f.

***) Gal. 3, 1 f: Die Beschlüsse in Jerusalem Apostg. 15 sind Zugeständnisse des petrinischen Lehrtropus, daher das Schwanken des Petrus in Antiochien, Gal. 2, 11. Der Apostel Jakobus gehört, dem von ihm im Kanon erhaltenen Sendschreiben nach zu urtheilen, im Wesentlichen derselben Richtung wie Petrus an. Ritschl (die Entstehung u. s. w., 2 A., 115) bemerkt über denselben ganz richtig, daß er kein Document des Judenchristenthums im herkömmlichen Sinne sei, sondern nur ein alttestamentliches Gepräge trage.

Person Christi das Urbild des absolut vollkommenen Gottesbewußtseins wirklich erschienen und wie es nur im Glauben an diese Person reine und vollkommene Gottesgemeinschaft geben könne. Der hervorragendste Vertreter dieses Lehrtropus ist der Apostel Paulus, so daß es nicht zutrifft, wenn das Eigenthümliche desselben vorzugsweise in der Bekämpfung judaisirender Gesetzesgerechtigkeit gefunden werden will*). Der entschiedene Widerstand gegen den, auch den heidenchristlichen Gemeinden sich gewaltsam aufdrängenden, Judaismus ist bei Paulus lediglich ein Mittel, um seinen Hauptzweck, den lebendiggläubigen Eintritt der Heidenwelt in die christliche Heilsgemeinschaft, zu erreichen. Weil das christianisirte Judenthum ihn an der, lediglich an die Bedingung des Glaubensgehorsams geknüpften, Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinde hindern, weil es aus den Heiden ebenfalls nur christianisirte Juden machen will, darum muß er in einem heißen Kampfe vor Allem jenes Hinderniß überwinden. Allein sein Lehrmittelpunkt von der Rechtfertigung allein durch den Glauben ist nicht das Product einer antijüdischen Stimmung, er ist vielmehr aus jenem neuen Gottesbewußtsein herausgewachsen, welches dem Apostel aus der unmittelbarsten Persongemeinschaft mit Christo in wunderbarer Kraft und Herrlichkeit aufgegangen war, und durch welches nicht etwa blos ceremonialgesetzlicher Werkdienst, sondern noch weit energischer polytheistischer Götterdienst und philosophische Selbstvergötterung im Grunde ausgerottet werden sollte. In der jüdischen Satzungstheologie bekämpfte Paulus gewissermaßen selbst ein Stück Paganismus; das Gesetz war bei den Pharisäern ein Idol, der rabbinische Buchstabe ein Götzenbild geworden. Ein unmittelbar im Gewissen gegenwärtiges Gottesbewußtsein, wie es frei von Natur- oder Kunstvermittelung durch die Gemeinschaft mit der Person Christi allein hervorgebracht wird, konnte in denjenigen nicht mehr erzeugt werden, welche das rabbinische Gesetz, als wäre es mit Erlöserkräften ausgestattet, zwischen Gott und die Gemeinde nicht blos mittlerisch, sondern selbst wie

---

*) Ueber den dem Paulus mit den übrigen Aposteln gemeinsamen Lehrgehalt, vgl. Ritschl a. a. O., 52—63.

heilsschöpferisch hineingestellt hatten*). Daß das Heil nur in persönlichlebendiger Gottesgemeinschaft, nur durch unbedingte Selbsthingabe des Subjektes im Glauben an die persönliche Gottesoffenbarung in Christo, angeeignet, daß das Subject desselben nur in der Form religiöser und ethischer Selbsterfahrung gewiß werden könne: das ist der Kernpunkt des paulinischen Lehrtropus.

Eben hier lag es nun aber sehr nahe, daß auch noch ein drittes Bestreben innerhalb der apostolischen Lehrbildung hervortrat, dasjenige nämlich, den innerhalb des Christenthums selbst nicht völlig überwundenen Gegensatz des Judenthums und Heidenthums in eine höhere Einheit aufzulösen und die Lehre von der Gottes- und Bruderliebe zur Centrallehre zu erheben. Der Vertreter dieses Lehrtropus ist der Apostel Johannes. Der Standpunkt dieses Apostels im Evangelium und in den Briefen (die Apokalypse gehört einer ungleich früheren Periode seiner apostolischen Wirksamkeit an) ist ein christlich universaler. Das jüdische Sonderbewußtsein hat in ihm hier bereits alle Ecken und Spitzen abgelegt, man fühlt es gar nicht mehr hindurch, daß er einst Jude war; Christus ist ihm weder vorzugsweise der Erfüller der alttestamentlichen Messiasidee, noch auch vorzugsweise der Offenbarer der höchsten Gottesidee, sondern die vollendete Personerscheinung der weltschöpferischen und welterlösenden göttlichen Liebe**), welche von Anfang an nicht bloß zu den Juden, sondern in die Welt gekommen ist***). Wie geflissentlich auch Johannes die erlösungverschmähende gottfeindliche von der erlösungsbedürftigen gottempfänglichen Welt unterscheidet, so liegt doch in jenem Begriffe selbst unverkennbar die Voraussetzung der unbedingt menschheitlichen Bestimmung des göttlichen Heils. Johannes ist der neutestamentliche Prophet, der die bevorstehende und im Laufe der Zeit immer näher tretende Wiederherstellung der Einheit des Menschengeschlechtes,

---

*) Keerl (die Apokryphenfrage, 235) macht die richtige Bemerkung, daß das Gesetz im späteren Judenthume gewissermaßen an die Stelle des persönlichen Messias getreten sei.

**) So fassen wir Joh. 1, 1 f. in Verbindung mit 1 Joh. 1, 1 f.; 1, 5; 3, 16; 4, 7 ff. auf, Stellen, die mit unverkennbarer Beziehung auf 1 Mos. 1, 1 f. geschrieben sind.

***) Joh. 1, 9.

die endliche gänzliche Aufhebung aller sonderconfessionellen Zertrennung, die Sammlung der einen Heerde unter dem einen Hirten bezeugt und verkündigt*). Und merkwürdig: sogar das Gesetz, an sich eine Naturschranke für die Liebe, hat sich bei ihm in ein Symbol der Liebe verwandelt; denn die Liebe ist für ihn Gesetz geworden**), und der Bruderhaß, der ja am Unheimlichsten als Religions- und Confessionshaß sich manifestirt, ist ihm das Merkmal, an welchem erkannt wird, daß dessen Träger noch in den Banden sündlicher Finsterniß befangen ist.

Die erste Stufe der Tradition

§. 106. Es ist nicht zu bezweifeln, daß im Anschlusse an diese drei apostolischen Grundformen christlicher Lehrbildung die nachapostolische und spätere Ueberlieferung ebenfalls in dreifacher Stufenfolge sich geschichtlich entwickelt hat. Nachdem der Sondergeist des Judenchristenthums vorerst nicht ohne heftigen Widerstand von seiner Seite zurückgewiesen und die freiere Richtung des paulinischen Lehrtropus das Uebergewicht in der Kirche erlangt hatte, trat das Bedürfniß, den in den meist nur halb bekehrten heidnischen Massen noch üppig wuchernden polytheistischen Irrthümern entgegenzuwirken, immer dringender hervor. Es erhob sich jener ernste Entscheidungskampf gegen die aus paganistischer Speculation erzeugten gnostischen Systeme, in welchem das Christenthum sich keines Geringeren als seiner monotheistischen Grundlage und seiner ethischen Lebensrichtung zu erwehren hatte. In der origenistischen Schule, deren folgerichtigster Vertreter Arius das Personleben Christi als ein urbildlich geschöpfliches, nicht aber als ein unbedingt göttliches, anschaute, machte die christianisirte polytheistische Speculation einen im Verhältnisse zum Gnosticismus sehr gemäßigten Versuch, das Naturelement als ein heilsmittlerisches zwischen Gott und den Menschen hineinzustellen. Durch denselben erschreckt ist die kirchliche lehrbildende Thätigkeit längere Zeit fast ausschließlich nur damit bemüht, dem in Christo geoffenbarten Heil den Charakter der Absolutheit zu sichern und zu bewahren. Die Lehre wird von da an beinahe nur christologisch und theologisch

*) Joh. 10, 10.

**) Joh. 13, 34 f.

fortgebildet. Die überliefernde Thätigkeit findet keine Ruhe, bis sie das Problem, wie die Person Christi einerseits absolut und andererseits dennoch ein wirkliches Glied der geschöpflichen Menschheit sein könne, in wenigstens annähernd befriedigender Weise gelöst zu haben glaubt. Die Aufgaben der paulinischen Theologie kehren hier alle in verstärkten Anforderungen wieder. Es handelt sich darum, das monotheistische Gottesbewußtsein von polytheistischer Trübung rein zu erhalten, und das christliche Heil, auch in der Vermittelung durch das der Menschheit angehörige Personleben Christi, dennoch *lediglich von Gott* gewirkt, und nicht durch irgend eine, wenn auch noch so hoch autorisirte, geschöpfliche Wesenheit bedingt werden zu lassen.

In allen Lehrhervorbringungen der auf die große ökumenische Kirchenversammlung zu Nicäa folgenden Zeit zeigt sich deutlich, wie vorwiegend *theologisch* die lehrbildende Thätigkeit bestimmt ist. Bereits in dem ursprünglichsten Versuche traditioneller Symbolbildung noch während des apostolischen Zeitalters, *in der Taufformel*, ist allerdings das eigenthümlich Präcisirte im Verhältnisse des Täuflings zu Christo *das neue Gottesbewußtsein*, welches jenen von nun an erfüllen sollte*). Die, wie am Wahrscheinlichsten, zunächst aus der regula fidei entsprungene**) spätere kirchliche Symbolbildung erhielt von jener Kirchenversammlung an den *bewußt* theologischen Charakter. Die drei ältesten Kirchensymbole sind bekanntlich alle drei nicht, was sie heißen: das *apostolische* nicht wirklich apostolisch; das *nicänische* nicht nur nicänisch, sondern auch *konstantinopolitanisch*; das *athanasianische* gar nicht athanasianisch. Allein alle drei legen ein beachtenswerthes Zeugniß von der stufenweise erfolgenden immer subtilern begrifflichen Zuspitzung der christlichen *Gotteslehre* in der lehrbildenden Ueberlieferung ab. Das erste im Gegensatze zu den vornicänischen Häretikern bezeugt noch im Allgemeinen die einfachen biblischen Grundthatsachen des *durch*

---

*) Vgl. die Formel: *Εἰς Χριστὸν βαπτίζεσθαι*, Röm. 6, 3 f. Matth. 28, 19: *Βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

**) Vgl. *Stockmeyer*: Wie und auf welche Veranlassungen ist das apost. Symbolum entstanden? (Verhandl. der schweiz. Predigergesellschaft in Zürich, 1845, 61), der hier die Abhängigkeit des Apostolikums von der regula fidei gegen *Hahn* gründlich nachweist.

Gott gewirkten und geoffenbarten Heils. Das zweite reflectirt und speculirt dagegen schon über zwei besondere Thatsachen der göttlichen Selbstoffenbarung, diejenige der persönlichen Heilserscheinung Gottes in der Person Christi und diejenige der durch den Geist Gottes zu vollziehenden Heiligung in der christlichen Gemeinschaft. Das dritte speculirt nicht mehr über Heilsthatsachen, sondern über theologische Vorstellungen in Betreff der Heilsthatsache der göttlichen Selbstoffenbarung, in wiefern sich nämlich Gott als ein persönlich dreifach unterschiedener dennoch als wesentlich einer geoffenbart habe.

Kaum möchte wohl ein augenscheinlicheres Beispiel als gerade das letztere gewählt werden können, um darzuthun, wie frühe schon die kirchliche Lehrüberlieferung von den Normen des Gewissens und des göttlichen Wortes sich loszumachen versucht hat. Das apostolische Symbol ist noch ersichtlich aus einem Gewissensbedürfnisse der glaubigen und bekennenden Gemeinde entsprungen und aus der Unmittelbarkeit des göttlichen Wortes geschöpft. Das nicänisch-konstantinopolitanische zeigt bereits die Stigmata theologischer Parteikämpfe, vermittelnder Parteizugeständnisse, dogmatischer Reflexion und kirchenpolitischer Berechnung an sich. Daß Christus wahrer Gott von dem wahren Gotte gezeugt, aber nicht geschaffen, und dem Vater consubstantiell sei: das sind nicht mehr ursprüngliche Schriftgedanken, sondern abgeleitete Schulbestimmungen; das ist nicht mehr die Sprache, in der Jesus Christus selbst über das Wesen seiner Person aus der Tiefe seines Selbstbewußtseins heraus geredet hat; das ist eine Sprache, wie sie der schulmäßig gebildete Verstand aus dem Kreise seiner Terminologieen heraus redet. Jene Bestimmungen verdanken nicht zunächst einer frommen Gewissenserregung, sondern dem polemischen Bestreben, die entgegengesetzte Ansicht, welche Christum für ein urbildlich geschöpfliches Wesen erklärt hatte, recht energisch zu bekämpfen und zu verwerfen, ihre Entstehung. In dem sogenannten athanasianischen Symbole hat das Gewissensbedürfniß der hierarchisch-orthodoxistischen Zeittendenz bereits offenkundig weichen müssen. Das noch lebendig religiöse credere des Apostolicums hat sich hier in ein schulmäßig lehrregimentliches „tenere catholicam fidem“ verwandelt*), und

*) Man beachte in diesem Symbole folgende Sätze: Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat Catholicam

am Bezeichnendsten unstreitig ist die Formel: „fidem credere“! Natürlich hat ein „geglaubter“ keinen Anspruch mehr darauf, ein glaubender Glaube, d. h. ein ursprünglicher selbstständiger Gewissensact zu sein; er hat aufgehört, die innerlich ethische Gebundenheit des Subjektes an ein Glaubensobjekt zu bedeuten, er ist zu einem verstandes- und willensmäßig zustimmenden Gehorsamsakte gegen das amtlich recipirte Lehrformular geworden, und bedeutet die äußerlich kirchenpolitische Gebundenheit des Subjektes an die kirchlich autorisirte Theologie.

Damit hat aber auch diese Stufe lehrbildender Thätigkeit ihre oberste Spitze erreicht. Die theologische Erkenntniß von Gott ist damit ein Surrogat der lebendigen Gottes gemeinschaft geworden, das alttestamentische Offenbarungsgesetz hat sich damit in ein neutestamentisches Symbolgesetz verwandelt. Wie wollte auf diesem Boden eine eigenthümliche, lebenskräftige Dogmatik gedeihen! Wenn die Dogmatik nicht nur in ein Netz von Formeln gebannt, wenn von der Zustimmung zu derselben auch noch Heil und Seligkeit abhängig gemacht, und jede lebendige Weiterbildung des Lehrbegriffes für Hochverrath an der göttlichen Wahrheit erklärt ist, dann trocknet sie nothwendig aus; die schöpferische Kraft, welche ewig frisch aus dem Gewissen und dem Worte Gottes quillt, ist in ihr versiegt. In der That hat es mit einer eigentlichen dogmatischen Lehrfortbildung seit der Herrschaft des Athanasianums ein Ende. Was z. B. Johannes von Damaskus auf dem Standpunkte desselben leistet, ist sachlich genommen nicht mehr als eine verständige übersichtliche Exposition der mit den symbolischen Lehrbestimmungen der vorangegangenen Jahrhunderte abgeschlossenen kirchlichen Rechtgläubigkeit. Auch ihm heißt „Glauben“ dem kirchlichen Lehrbegriffe Zustimmung schenken. Die schulmäßig-symbolisch ausgesponnenen Lehrformeln in Betreff der Trinität (I., 8), der ewigen

---

fidem, quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit. — Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. — Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut incarnationem quoque Domini nostri Jesu Christi fideliter credat (nämlich in der Form, wie die folgenden Schulformeln aussagen). — Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit.

Zeugung des Sohnes von dem Vater, des ewigen Ausgehens des Geistes von dem Vater, der Unterschiede der in der ungetheilten Gottes-Substanz dennoch für sich seienden consubstantiellen Personbestimmtheiten, der beiden Naturen Christi (III. 3) u. s. w., liegen ethisch undurchdrungen und mit dem einfachen Gemeindebewußtsein unvermittelt seiner Arbeit zu Grunde, und nirgends macht er auch nur den geringsten Versuch einer selbstständig motivirten Abweichung von dem kirchenrechtlich festgestellten orthodoxen Lehrbegriffe.*)

Die zweite Stufe der Tradition.

§. 107. Im Abendlande dagegen überflügelte allmälig der während der ersten Jahrhunderte zurückgedrängte petrinische den paulinischen Geist. Hier nahm seit dem dritten Jahrhunderte die Ueberlieferung immer mehr einen gesetzgebenden Charakter an, dessen geistvollster und charakterkräftigster Vertreter Augustinus war. Zunächst eigene Lebensführung, noch mehr aber diejenige Geistesrichtung überhaupt, welche seit Cyprian die abendländische Kirche beherrschte, schloß für ihn weniger das Bedürfniß nach strenger Ausbildung des theologischen Lehrganzen, als nach

*) Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Par. A., 1712, Opera I., 123 f. Die beiden ersten Bücher handeln vorzugsweise vom Wesen Gottes und der Weltschöpfung, das dritte und vierte vorzugsweise von den christologischen Fragen. Schon im Eingange erklärt J. von Damaskus, daß er die Grenzen der θεία παράδοσις nicht überschreiten werde, μὴ μεταίροντες ὅρια αἰώνια, μηδὲ ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν παράδοσιν. Scheinbar beruft er sich zwar bei seinen Ausführungen auf die Schrift, die θεία γραφὴ καὶ πᾶς ὁ τῶν ἁγίων χόρος, allein er nimmt eine der Schriftautorität gleiche Dignität für die διάδοχοι der Apostel und Propheten, die ποιμένες καὶ διδάσκαλοι, d. h. die Kirchenlehrer, an, welchen er (I, 3) die vollkommene Inspiration vindicirt. Daher ist auch der Zweck seines Werkes in den Worten enthalten (I, 3): φέρε ὀλίγα τῶν παραδεδομένων ἡμῖν ὑπὸ τῶν ὑποφητῶν τῆς χάριτος περὶ τούτου διαλεξώμεθα. Die heftigen Schmähungen gegen die früheren häretischen Richtungen machen in dem sonst ganz kühl und objektiv gehaltenen Werke einen um so übleren Eindruck, als sie nicht mehr in der leidenschaftlichen Aufgeregtheit der Controverse ihre Erklärung finden. So ist (III, 3) bei Erwähnung des Nestorius, Diodorus und Theodorus von Mopsveste von einer δαιμονιώδης ὁμήγυρις τούτων, (III, 12) von Nestorius als einem μιαρός, βδελυρός, σκεῦος τῆς ἀτιμίας u. s. f. die Rede. Wohin ist es aber mit der lehrbildenden Thätigkeit gekommen, wenn im vollen Ernste ausführlich (III, 16) bewiesen wird, daß aus der doppelten Natur- und Willensbeschaffenheit des Menschen überhaupt nicht eine dreifache Natur- und Willensbeschaffenheit für die Person Christi folge!

fester Ausgestaltung der individuellen und gemeindlichen christlichen Lebensordnung in sich. Vor Allem hatte sich in ihm ein straffes Gesetzesbewußtsein und im Zusammenhange damit ein tiefes Sünden- und Schuldgefühl entwickelt, durch welches er zu der Ueberzeugung gelangt war, daß der Mensch auf dem Heilsgebiete nichts durch sich selbst ist und was er wird lediglich durch Gottes Gnade werden kann. Gesetz, Sünde, Gnade: das waren die Bewegungskräfte in seiner Theologie, wie in seinem Leben. Die Aufgabe des alttestamentischen Bundesvolkes kehrte durch ihn gewissermaßen in verklärter Gestalt für die christliche Kirche wieder. Ein vorherrschendes Bewußtsein selbsterfahrenen Unheils und drückend lastender Schuld in Folge der Sünde, ein unauslöschliches Verlangen, in einer höheren Ordnung des geistlichen Lebens Ruhe und Frieden gegenüber der Sündenpein und Gewissensnoth zu finden, ließen ihm den kirchlichen Organismus, der ihm als eine rettende Arche aus dem stürmischen Meere der Weltlust und des Sinnentaumels entgegengekommen war, nun überhaupt als eine feste schirmende Zufluchtsstätte gegen die Gefahren sinnlicher Versuchung und weltlicher Verführung erscheinen.

Während die dogmatischen Lehrversuche des Morgenlandes bis dahin alle mehr oder weniger von ontologischen Schulbestimmungen ausgegangen waren, betrat Augustinus daher den entgegengesetzten ethischen Weg, und nicht die trinitarischen Gottesunterschiede innerhalb der Einheit des Gotteswesens, sondern die gemeindlichen Lebensfaktoren: Glaube, Hoffnung und Liebe, bezeichnen in seinem kleinen dogmatischen Lehrbuche die von ihm eingeschlagene Richtung*). Die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen sei, beschäftigt ihn noch weit lebhafter, als die, wie die drei „Personen" der Trinität sich zu einander verhalten. Nicht aus einer metaphysischen Wesensbestimmtheit Gottes, sondern aus

*) Enchiridion ad Laurentium, sive de fide, spe et caritate liber, Opera VI, 143 f. Als Inhalt des Enchiridions giebt Augustinus an (cap. 4) quid: sequendum maxime, quid propter diversas principaliter haereses sit fugiendum, quod certum propriumque fidei catholicae fundamentum. Es komme darauf an, quid credi, quid sperari debeat, quid amari. — His qui contradicit, aut omnino a Christi nomine alienus est, aut haereticus.

einem ethischen Herzensbedürfnisse des Menschen, wird die Menschwerdung Gottes in Christo hergeleitet, und vorzugsweise als ein Pfand der Gnade betrachtet, welche der sich selbst offenbarende Gott erbarmungslos der Menschheit zugewandt hat. Allein wie rückhaltslos Augustinus dieser Gnade vertraut, so fehlt dennoch das seinen Gesetzesstandpunkt bezeichnende Merkmal besonderer Hochschätzung der Werke keinesweges. Hat ihm das Fegefeuer als Läuterungsmittel für ungebüßte Sünden, so haben auch die Almosen als Beschwichtigungsmittel für den göttlichen Zorn verdienstlichen Werth; es giebt eine gesetzliche „Genugthuung" für die täglichen, d. h. leichten, nicht wohl zu vermeidenden Vergehen; auch das Gebet wirkt heilsam, kirchliche Strafen haben eine bessernde Wirkung, und fromme Seelen empfangen im Zwischenzustande jenseits Erquickung, wenn das Opfer des Mittlers für sie dargebracht und milde Gaben zu ihrem Besten gespendet werden. Besitzen gesetzliche Leistungen für Augustinus eine so wesentliche Kraft, so ist um so weniger zu verwundern, wenn ihm die Kirche selbst zum Gesetzesinstitute wird, wenn er mit dem compelle intrare leider nur allzusehr Ernst macht, wenn er meint, daß durch äußere staatliche Zwangszumuthungen in Betreff der Theilnahme an der kirchlichen Anstalt auf Widerstrebende eine heilsame Wirkung ausgeübt werden könne*). Es ist später Isidorus von Hispalis gewesen, der die abendländische Lehrüberlie-

*) Ep. 141, 5: Quisquis ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed Dei ira manebit super eum. Der bekannte Grundsatz des Augustinus: fides praecedit intellectum gilt vom kirchlichen Rechtglauben, nicht von der subjectiven Innerlichkeit. Insbesondere in der Controverse gegen die Donatisten kommt der überwiegende Gesetzesstandpunkt des Augustinus zur Erscheinung. Hätte er wirklich, wie in der Regel angenommen wird (auch von F. Ribbeck in seiner eben erschienenen empfehlenswerthen Schrift, Donatus und Augustinus, Elberfeld, 1857), den evangelischen Glaubensbegriff gehabt, so hätte er unmöglich in seinem Schreiben gegen den in vielfacher Beziehung schätzenswerthen Parmenian den Separatismus für den größten Feind erklären und wiederholt auf das Recht des Kaisers, Schismatiker als Staatsverbrecher zu bestrafen, verweisen können (vgl. Ribbeck a. a. O., 348, und mein. Art. Kirche in Herzogs Realencyclopädie, VII, 568 f.). Vgl. auch Retract. II, 5; ep. 93 ad Vincentium.

ferung in einem Lehrbuche, ähnlich wie Johannes von Damaskus die morgenländische, ohne Anspruch auf selbstständige Verarbeitung des Stoffes, die Lehrergebnisse der älteren rechtgläubigen Autoritäten benützend, übersichtlich zusammengefaßt hat, um sie als sogenannte „sententiae" oder festgestellte Lehrvorschriften zur allgemeinen Kenntniß zu bringen *).

Die dritte Stufe der Tradition.

§. 108. Auf der Grundlage dieser zweiten wesentlich gesetzbildenden Traditionsstufe erhebt sich nun eine dritte und letzte, die aber bereits meist nur noch ein Zerrbild des ursprünglichen Johanneischen Lehrtropus darstellt. Ihre charakteristische Form ist die der Scholastik, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, daß dabei von der Voraussetzung ausgegangen wird, die Heilswahrheit sei in der kirchlichen Ueberlieferung sachlich absolut festgestellt, darum an sich unveränderlich, und nur noch formeller Entwicklung fähig und bedürftig. Ihr ist darum der Glaube, wie schon in dem Athanasianum, durchaus nicht mehr subjektive Bezogenheit des Gewissens auf die göttliche Wahrheit, sondern ein objektives Verhalten der Vernunft und des Willens zu den kirchlich überlieferten Lehr- und Satzungsinstitutionen. Zwar ist derselbe quaerens intellectum, d. h. ein solcher, dessen wissenschaftliches Verständniß immer gründlicher zu entwickeln eben die Aufgabe der Dogmatik ist. Allein schon der Großmeister der Scholastik, Anselmus von Canterbury, hat den Begriff des Glaubens so aufgefaßt, daß es sich dabei nur um die logische Entwicklung der kirchlich festgestellten Lehrsubstanz handeln kann. Sein vielberufener Ausspruch im Proslogium, daß er nicht begreifen wolle, um zu glauben, sondern glauben, um zu begreifen, darf deßhalb nicht dahin verstanden werden, als ob der Glaube, den er meint, soviel als subjektive Frömmigkeit sei**). Er glaubte und wollte, daß geglaubt werde,

*) Sententiarum lib. III, Op. (Col. 1617), 414 f. Der theol. Theil im ersten Buche wird sehr kurz abgehandelt, um so reichlicher ist im zweiten und dritten der anthropologische bedacht, und auf die augustinische Eintheilung nach Glauben, Hoffnung und Liebe unverkennbar Rücksicht genommen.

**) Proslogion, 1: Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam.

d. h. er stimmte dem zu und verlangte auch von Anderen allgemeine Zustimmung für das, was die Kirche lehrgesetzlich vorschrieb. Die von der Kirche approbirten Lehrsätze nun auch noch in ihrer Vernunftgemäßheit nachzuweisen, die logisch-formale Glaubwürdigkeit ihres an sich über jeden Zweifel erhabenen Wahrheitsinhaltes darzuthun: das erschien ihm als die höchste Aufgabe des Dogmatikers, die er jedoch augenscheinlich nur unter der selbstverständlichen Bedingung vorangehender völliger Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehrsubstanz für vollziehbar hielt. Erschien es ihm doch geradezu als verabscheuungswürdige Verwegenheit, irgend eine Bestimmung zu bekämpfen, welche in der Kirche Autorität erlangt hatte.

Ist auch dieser Gesinnung fromme Ergebung unter die kirchliche Autorität, man könnte sagen, die Religiosität des Gehorsams nicht abzusprechen: so hat sie doch unverkennbar der abstrakten kirchlichen Einheitsidee die unantastbaren geheiligten Rechte der persönlichen Gewissensüberzeugung geopfert, und die dritte Stufe der Traditionsentwicklung mit ihrem vorherrschend verfassungbildenden und kirchenregimentlichen Charakter eingeleitet *). Auf einen anderen Standpunkt war auch von der mittelalterlich kirchlichen, durch Cyprian und Augustinus vorbereiteten, Grundanschauung aus gar nicht zu gelangen. Der Gedanke, daß es nur eine Gemeinschaft der christlichen Liebe und nur eine Substanz der christlichen Wahrheit gebe, war an sich gewiß ächt johanneisch. Allein nichts war unjohanneischer als die Meinung, daß die Einigkeit in der christlichen Liebe durch den Criminalcodex bewiesen, und die Zustimmung zu der christlichen Wahrheit durch hochnothpeinliche Strafvollstreckung erzwungen werden müsse. Und doch gaben sich zu dieser Zeit selbst edle Geister in die Bande der falschen Katholicität gefangen! Selbst ein so innerlich-frommer Mann wie Bernhard

---

Anselmus bittet (cap. 2) bezeichnend Gott um ein intelligere sicut credimus.

*) Auch Neander, trotz seiner großen Vorliebe für Anselmus, giebt zu (A. G. der chr. Rlg. und K. V, 2, 717): „Der Inhalt seines Glaubens war ein ihm durch Ueberlieferung gegebener . . . Indem sich das Christliche und Kirchliche von Anfang an bei ihm verschmolzen hatte, goß er Alles, was er daraus ableitete, unwillkürlich (?) in die katholische Form hinein."

von Clairveaux erklärte, nichts wissen zu wollen, was nicht im Glauben, d. h. dem Lehrsysteme der Kirche, zum voraus enthalten sei*), und erhob somit den Lehrgehalt der Ueberlieferung an der Stelle der unmittelbaren Gewissensgemeinschaft mit Gott zur obersten Norm der dogmatischen Ueberzeugung. Wenn dagegen Abälard wirklich den Versuch wagte, die religiöse Funktion, also den Glauben, als eine unmittelbare Bezogenheit des Geistes auf das Unsichtbare und Ewige aufzufassen**): so zeigte jedoch seine hierauf erfolgte Einsperrung im Klosterkerker vermöge päpstlichen Urtheils nur allzu deutlich, wohin die offene Abweichung von der Alles bewältigenden lehrhierarchischen Einheitsautorität keckere Geister führen werde; und es war eine sehr begreifliche Vorsicht des Petrus Lombardus, wenn derselbe gleich im Vorworte zu den vier Büchern seiner Sentenzen jeden Verdacht subjektivistischer Neuerung dadurch entschieden von sich abwälzte, daß er sowohl verhieß, den überlieferten Glauben gegen den Irrthum fleischlicher Menschen vertheidigen zu wollen, als auch betheuerte, nur kirchlich autorisirter Beweismittel in seinem Lehrbuche sich bedient zu haben***). Man kann in der That auch sagen: in diesem Lehrbuche ist die christliche Dogmatik, die Darstellung von der Wahrheit des Heils, zur kirchlichen Metaphysik, zur Darstellung der Unfehlbarkeit autorisirter Schulmeinungen

*) De consideratione V, 1, 3: Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quae jam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda.

**) Introductio ad theologiam II, 1 (opera, 106): Profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam.

***) Vgl. Lib. Sententiarum, Prologus. Als Zweck seines Lehrbuches giebt er an: fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum davidicae turris clypeis munire vel potius munitam ostendere, ac theologicarum inquisitionum abdita aperire, necnon et Sacramentorum Ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere. Dabei gesteht er ganz offen, es sei ein Buch, in quo majorum exempla doctrinamque reperies . . . Sicuti vero patrum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus. — Er bezeichnet die Arbeit auch als complicans patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatam evolvere.

über das Wesen und Verhältniß Gottes zu den Menschen geworden. Statt dem Heilsbedürfnisse sucht der Verfasser zwei ganz anderen gerecht zu werden: erstens dem Bedürfnisse, mit der Autorität der einheitlich fest zusammengeschlossenen Kirche um jeden Preis jeden Conflikt zu vermeiden, zweitens demjenigen, so viel thunlich, die Ueberlieferung als eine in sich durch den Consensus der Lehrer begründete darzustellen.

Ist bei diesem Dogmatiker übrigens hin und wieder ein Bestreben, auf den Schriftgrund zurückzugehen, wahrnehmbar: so verschwindet dieses in der Summa des Alexander von Hales so viel als völlig. Wenn die Tradition demselben unbedingte Norm für die Auslegung des göttlichen Worts ist, so ist ihm dagegen das auszulegende Wort Gottes keineswegs Norm für die Tradition *). Die nun folgenden Perioden des allmälig auch formell immer mehr herunterkommenden Scholasticismus halten sich natürlich nur immer straffer an die Forderung unbedingter Unterwerfung des religiösen und sittlichen Geistes unter die kirchenregimentliche Machtvollkommenheit der Hierarchie. Der mystisch innerliche Zug in Bonaventura's frommem Gemüthe hindert denselben dennoch nicht, den Begriff des christlichen Glaubens gegen Gott mit dem des kanonischen Gehorsams gegen die kirchliche Ueberlieferung geradezu zu identificiren **). Thomas von Aquino scheint den älteren Vätern ohne Weiteres göttliche Erleuchtung zugeschrieben zu haben***). Schon jetzt verfährt die

*) Semler (Einl. in die dogm. Gottesgelehrsamkeit zu Baumgartens ev. Glaubenslehre, II, 47) sagt richtig: „Alle dogmatische und moralische Sätze, welche einmal in den Vätern waren, welche folglich in der kirchlichen Partei galten und von Mönchen und Beichtvätern beobachtet wurden, waren ein für allemal canonische nöthige Wahrheiten.“ — Bezeichnend ist ein Wort des Stephanus Tornalensis bei Natalis Alexander (hist. eccl. sec. XI, XII, 6, 539:) „Quasi nondum sufficerent sanctorum opuscula patrum, quos eodem spiritu Sacr. Scripturam legimus exposuisse, quo eam composuisse credimus apostolos et prophetas!“

**) Breviloquium: Fides est fundamentum ejus doctrinae, quae secundum pietatem est; ad istius fidei expressionem catholicam tenendum est secundum sacrorum doctorum documenta.

***) Illuminatio patrum procedentium magis communicatur quam illuminatio sequentium, quod sequentes a prioribus accipiunt exemplum

Hierarchie nach dem Satze: Roma locuta, causa finita est, auch in solchen Angelegenheiten, in denen nur dem Gewissen und dem Worte Gottes die letzte Entscheidung gebührt. Die ursprüngliche Wahrheit der Idee der christlichen Gemeindeeinheit im Sinne des Johannes ist in Wirklichkeit zu einer erzwungenen Lehr-, Cultus- und Verfassungs-Einerleiheit verkümmert, und der Muth, die religiöse Wahrheit zu denken und zu sagen, die sittliche Freiheit zu behaupten und zu erkämpfen, war jetzt das fast ausschließliche Vorrecht des Märtyrerthums geworden.

Die ächte Katholicität.

§. 109. Das allmälige Ergebniß der besprochenen dreifachen Stufenfolge in dem Entwicklungsprocesse der Ueberlieferung war somit der römische Katholicismus. Unser Lehrsatz gesteht demselben die Voraussetzung von der universalen Einheit des christlichen Geistes, als eine ihm einwohnende Wahrheit, zu. Es darf niemals übersehen werden, daß es eine ächte Katholicität giebt, welche darin besteht, daß die Angehörigen der christlichen Heilsgemeinschaft sich vermittelst der Einheit desselbigen Geistes bestimmt und verbunden wissen. Dieser Geist ist nun freilich ein unmittelbarer und ursprünglicher, und daher als solcher der Gegensatz zu der blos abgeleiteten Ueberlieferung. Der die christliche Heilsgemeinschaft zu einer Einheit verbindende Geist kann nur der vermittelst persönlicher Selbstoffenbarung ihr mitgetheilte göttliche sein, auf dessen heilskräftige Wirkung die Gemeinde das in ihr fortschreitende Heilsleben in einem jedem seiner Momente zurückführt. Da aber die göttliche Selbstoffenbarung in dem Personleben Jesu Christi ihre höchste Vollendung innerhalb der Menschheit gefunden hat, so daß es für den Christen keine göttliche Geisteseinwirkung geben kann, welche an der in der Person Christi erschienenen Geistesfülle nicht ihren

---

bene vivendi et credendi. (Commentarii ad libr. sent. III, dist. 25, qu. 2). In der Summa 1, 8, concl. bemerkt er zwar: Auctoritatibus canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Allein nicht nur werden die Schriftargumente ziemlich spärlich gebraucht, sondern durch den mehrfachen Schriftsinn auch ganz illusorisch gemacht.

Quellpunkt hätte, so ist aus diesem Grunde die ächte Katholicität nothwendig bedingt durch die Dieselbigkeit des religiösen Bezogenseins aller Angehörigen der Heilsgemeinschaft auf und ihres sittlichen Bestimmtseins durch das Personleben Jesu Christi. Von der christlichen Gemeinde ist daher ein jeder, der die Substanz seines religiösen Lebens anderswoher empfangen hat als von Christo, und der in den Impulsen seiner sittlichen Ueberzeugung sich anderswoher bestimmt weiß als durch Christum, selbstverständlich ausgeschlossen. Ein solcher steht nämlich außerhalb der Bewegungskraft und Geisteswirkung, welche von dem Mittelpunkte des christlichen Heiles ausgeht, und daher außerhalb des sammelnden, bewahrenden und verknüpfenden Einflusses des christlichen Gemeinschaftslebens überhaupt.

Der falsche Katholicismus.

§. 110. Der von uns eben beschriebenen ächten Katholicität steht nun der falsche Katholicismus entgegen, in welchem der unmittelbare und ursprüngliche Geist der christlichen Einheit gehemmt oder auch geradezu unterdrückt, und an dessen Stelle die Form der künstlich oder gewaltsam gemachten kirchlichen Einerleiheit getreten ist. Anstatt der persönlichen Gemeinschaft mit Christo ist ein überlieferter Begriff von seiner Person, anstatt des innerlich freien Glaubens an sein heilswirksam gegenwärtiges Personleben ein äußerlich gebundenes Gehorsamsverhältniß gegen die ihn angeblich diesseits stellvertretende kirchliche Beamtenhierarchie, herrschend geworden. Der falsche Katholicismus legt kein Gewicht mehr darauf, daß die Genossen der christlichen Gemeinschaft eins seien in dem innern Bewußtsein gleichartigen Bezogenseins auf dieselbe ursprüngliche Heilserweckung und gleichartigen Bestimmtseins durch denselben sittlichen Lebensgeist, sondern er ist ganz zufrieden, wenn sie nur eins sind in der Zustimmung zu demselben überlieferten Lehrsystem und in der Unterwerfung unter dasselbe kirchliche Machtinstitut. Darum ist nun auch in der Regel der falsche Katholicismus amtshierarchisch. Kann er es in der Theorie nicht läugnen, daß der Christ in Allem, was er ist und thut, bezogen sein müsse auf Christum, so weiß er dafür um so mehr im Leben dem in der Gemeinde heilskräftig wirkenden Geiste des Personlebens Christi, dessen bestimmendem Einfluß er sich nicht überlassen will, ein dasselbe angeblich stellvertretendes

Priesterthum zu substituiren. Mit diesem Anspruche hierarchischer Stellvertretung der Person Christi tritt er denn auch in seiner verbreitetsten, der römischen, Lebensform, und zwar in der Art auf*), daß die Begriffe Christenthum und römische Kirche dabei als vollkommen gleichbedeutend betrachtet werden**). Allerdings kann der falsche Katholicismus außerdem auch noch in der lehrhierarchischen Form auftreten, in der er der lebendigen Personwirkung Christi zwar nicht eine Amtskörperschaft, dafür

---

*) Catech. rom. 1, de symbolo, 10, qu. 11: Ut enim Christum Dominum singulorum Sacramentorum non solum auctorem, sed intimum etiam praebitorem habemus . . . sic Ecclesiae, quam ipse intimo Spiritu regit, hominem suae potestatis Vicarium et ministrum praefecit. Nam cum visibilis Ecclesia visibili capite egeat, ita Salvator noster Petrum universi fidelium caput et pastorem constituit, cum illi oves suas pascendas verbis amplissimis commendavit, ut qui ei successisset, eandem plane totius Ecclesiae regendae et gubernandae potestatem habere voluerit. Vgl. Möhler, a. a. O., 341: „Die Autorität der Kirche vermittelt Alles, was in der christl. Religion auf Auctorität beruht und Auctorität ist, d. h. die christliche Religion selbst, so daß uns Christus selbst nur in sofern Auctorität bleibt, als uns die Kirche Auctorität ist. — Indem Christus die zureichende Auctorität für alle Zeiten sein wollte, schuf er durch die Kirche etwas Gleichartiges, eben darum sie Bezeugendes und Darstellendes. — Ist die Kirche die Christum vertretende Autorität nicht, so löst sich Alles wieder in Dunkelheit, Unsicherheit, Zweifel, Verzerrung, in Un- und Aberglauben auf, die Offenbarung ist wie keine, verfehlt ihren eigenen Zweck und muß sofort selbst in Frage gestellt und zuletzt geläugnet werden."

**) Klee, kath. Dogmatik 1, 60: „Die Kirche ist das Christenthum in seiner zeitlich räumlichen Erscheinung und Lebendigkeit. Die Kirche ist mit dem Christenthum zugleich und als dasselbe in der Existenz und für den Begriff gesetzt. Sie bestehen nicht neben und außer einander, sondern sind mit und durch einander, strenger: dasselbe." Bemerkenswerth ist noch die Beschreibung Peronne's (praelectiones theol. 1, 92): Qui in communione Ecclesiae externa non inveniuntur, sunt aut haeretici, qui diversam ab Ecclesia fidem profitentur, aut schismatici, qui obedientiam detractant legitimis pastoribus, praesertim vero supremo, aut excommunicati excommunicatione..Hos porro omnes ad Christi Ecclesiam minime pertinere . . . ostendere . . . operosum non est. Die lutherani, calvinistae, protestantes omnes werden sodann als sectae perditionis und ihre Kirchen als Satanae Synagogae charakterisirt.

aber eine Lehrkörperschaft unterstellt, durch welche die freie Selbstbethätigung der Gemeinde in Beziehung auf die Heilserkenntniß ganz in gleicher Art wie römischerseits in Beziehung auf das Heilsleben gehemmt und unterdrückt wird. Denn wie der falsche Amts-Katholicismus das Heil an die Bedingung der Unterwerfung unter die kirchliche Amtsautorität knüpft, so der falsche Lehr-Katholicismus an die Bedingung der Unterwerfung unter die theologische Lehrgewalt. Der Grundirrthum beider unächt katholischer Richtungen ist im Wesentlichen ganz derselbe; beide halten, indem sie das Wesen der Religion als einer Gewissensbezogenheit auf Gott, verkennen, das Heil für erwirkbar durch die äußere Zustimmung zu den durch menschliche Vernunft- und Willenskraft vermittelten Formen religiöser Erkenntniß und ethischen Handelns; beide verzichten auf die freie Thätigkeit der Gewissen; beide scheuen sich nicht, es auszusprechen, daß der kirchliche und theologische Gehorsam, so weit thunlich, auch erzwungen werden müsse. Indem sie das Princip der gläubigen Subjektivität, d. h. freier innerer Aneignung und überzeugungsvoller äußerer Darstellung der Heilswahrheit, diese tiefe Lebenswurzel aller Religion, für die Gemeinschaftsgenossen preisgeben, zerstören sie die unentbehrliche Grundlage aller Heilsentwicklung, und verwandeln die christliche Gemeinde aus einer lebendigen Trägerin des religiösen Geistes und der sittlichen Kraft in eine gesetz- und leider auch weltförmige Rechts- und Macht-Anstalt.

Unrichtige Beschreibungen des falschen Katholicismus.

§. 111. So lange nun aber im falschen Katholicismus die Wahrheit der christlichen Katholicität nur noch in der Form des Irrthums vorhanden ist, so lange ist auch für die christliche Gemeinschaft, wie unser Lehrsatz zum Schlusse andeutet, die unausweisliche Pflicht vorhanden, den Irrthum durch fortgesetzte Gewissensthätigkeit auf dem Grunde des göttlichen Wortes auszuscheiden. Die alt-christliche Idee der wahren Katholicität, wie sie durch die aus dem Mittelpunkte des Heilslebens sich unablässig neu erzeugende Einheit des christlichen Geistes fortwährend vermittelt wird und verbürgt ist, darf in der Heilsgemeinschaft keinen Augenblick aufgegeben, oder auch nur als minder wesentlich betrachtet werden. Vielmehr muß ihr eine so intensiv wirkende Kraft beiwohnen, daß es ihr immerfort wieder auf's

Neue gelingt, die bereits vor sich gegangene Differenzirung der einen Gemeinschaft in Sondergenossenschaften zu beseitigen und neue Trennungen zu verhüten. Aber nur die Idee der Katholicität ist im Stande, der Trennung gründlich ein Ende zu machen, d. h. nur dann, wenn man die Einigung nicht gewaltsam und mit äußeren Mitteln erzwingt, sondern unter Duldung und Ertragung secundärer Lehr- und Lebens-Unterschiede, mit ebenso freiem als überzeugungsvollem im innersten Punkte des Heillebens gewurzeltem Gemeinschaftsbewußtsein, im Centrum, dem Glauben an die Person Jesu Christi, sich zusammenfindet, ist Einigung im Geiste, und nicht blos in der Form, möglich *).

Umgekehrt führt der falsche, d. h. erzwungene, Katholicismus nothwendig zur Trennung und Zerspaltung; wie denn auch er allein die Schuld der Kirchentrennung im sechszehnten Jahrhundert zu verantworten hat. Denn das Sichtrennen nimmt niemals in dem Ursprünglichen und Ewigbleibenden, also niemals in der wirklichen Geistesgemeinschaft mit Christo, sondern immer in dem Abgeleiteten und Nachgebildeten, d. h. da wo es sich um das menschliche, möglicherweise irrthümliche, Abbild der ursprünglichen Wahrheit und des ursprünglichen Lebens aus Gott handelt, in dem überlieferten Lehrbegriffe und Amtsinstitute, seinen Anfang. Sowie die Einheit der religiösen Gemeinschaft von der Einerleiheit der Lehrart und der Einförmigkeit der Cultus- und Verfassungs-Einrichtung abhängig gemacht werden will, so reagirt die von Gott auf Individualisirung angelegte und zur Bildungsdifferenz disponirte menschliche Naturbegabung sofort gegen den auferlegten Zwang, und die Spaltung wird unvermeidlich. Deßhalb

*) Sehr schön sagt v. Bethmann-Hollweg a. a. O., 6: „Wo Christus ist, da ist eine Gemeinde Christi, die, wenn ihr Christus, sein Wort und Sacrament, von irgend welcher Gemeinschaft, die sich Kirche nennt, entrissen werden will, mit göttlichem Rechte von ihr ausscheidet, in dem Bewußtsein, dennoch zu der Gemeinde Gottes, zu der Einen, heiligen, allemeinen christlichen Kirche zu gehören, die auf den Felsen Christus gebaut ist, der er die Verheißung gegeben, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen, deren Geburt aus dem Geiste am Pfingsttage der Felsenmann, Petrus, verkündete, deren herrliches Bild Paulus in allen seinen Briefen zeichnet, die Johannes im Geiste als die geschmückte Braut des Lammes, als das neue Jerusalem vom Himmel herabfahren sah.“

bedarf auch die falsche Katholicität zu ihrer Erhaltung ebenso nothwendig der Zwangsmittel, als sie derselben zu ihrer Begründung bedurft hat, und sie sichert daher ihre Existenz gerade durch das, was den Geist lebendiger Frömmigkeit in ihr unausweichlich und unaufhaltsam untergräbt. Weil erzwungene Gleichformung der kirchlichen Gesellschaftsordnungen ihre Lebensbedingung ist, so muß sie den Geist der aus dem Lebensmittelpunkte der Persönlichkeit Christi frei erzeugten christlichen Einheit, und die Macht des unmittelbar von Gott stammenden geoffenbarten Wortes wie des unmittelbar auf Gott bezogenen erweckten Gewissens, ebenso sehr hassen und verfolgen, als sie Verstärkung ihrer Zwangsgewalt über Alles wünschen und erstreben muß.

In der Regel wird das Wesen des falschen Katholicismus von den dogmatischen Lehrbüchern noch immer ziemlich ungenügend beschrieben, ein Tadel, welcher namentlich auch die Beschreibung Martensens trifft, nach welcher dasselbe darin bestehen soll, die Offenbarung (?) in ihrer reinen (?) Objektivität zu ergreifen und sich zu einem Systeme von Garantieen des Christenthums (?) zu entwickeln!*) Die reine Objektivität der Offenbarung ist doch lediglich in Gott und seinem Worte enthalten. Dessen Autorität wird aber gerade vom römischen Katholicismus hinter diejenige der unreinen Tradition in beklagenswerthester Weise zurückgestellt. Sich zu einem Systeme von Garantieen des Christenthums zu entwickeln wäre ein äußerst lobenswerthes Bestreben. Wir tadeln aber an dem falschen Katholicismus gerade, daß er durch ein System von äußern Garantieen, d. h. institutionellen Ordnungen und Machtbefugnissen, die Kirche als Anstalt auch trotz des Christenthums und wider das Christenthum zu garantiren, während seiner jahrhundertelangen Dauer bis auf den heutigen Tag unablässig bemüht gewesen ist. Auch der berühmt gewordene Schleiermacher'sche Satz, daß der Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig mache von seinem Verhältnisse zur Kirche, während der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältnisse zu Christo,**) beschreibt, so fein er formulirt ist, das Wesen des ersteren doch nicht genau genug. Denn nicht nur ist es,

*) Christl. Dogmatik, §. 20.
**) Der chr. Glaube I, §. 24.

wie wir gezeigt, möglich, daß der falsche Katholicismus das Heil des Einzelnen nicht blos von dessen Verhältnisse zur Kirche, sondern von dessen Verhältnisse zu irgend einer anderen äußeren Autorität, z. B. zu einem theologischen Lehrbegriffe, abhängig macht, sondern in dem Falle, wenn er das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche wirklich zum Maßstabe seiner Heilsstellung macht, wie dies im römischen Katholicismus geschieht, so ist es ihm zugleich eigenthümlich, das Verhältniß zu Christo überhaupt zurücktreten oder ganz verschwinden zu lassen, und dagegen dasjenige zu blos geschöpflichen Persönlichkeiten, wie z. B. der Jungfrau Maria und den Heiligen, weit stärker als das zu Christo hervorzuheben, so daß es bei unserer Behauptung sein Verbleiben hat: der falsche Katholicismus ist ein System kirchlicher Einheit in der erzwungenen Form äußerer Anstaltlichkeit, während der wahre: Lebensgemeinschaft im Geiste der christlichen Einheit vermittelst freier Gewissensüberzeugung und lebendiger Aneignung des göttlichen Wortes ist.

Das richtige Verhältniß des wahren zum falschen Katholicismus.

§. 112. Daher ist es das Richtige zu sagen, daß im falschen Katholicismus das Heil des Einzelnen immer zunächst bedingt ist durch geschöpfliche Vermittlung, während die ächte Katholicität dasselbe immer zunächst bedingt sein läßt durch die unmittelbare Bezogenheit des Subjektes auf die göttliche Selbstoffenbarung. Dem falschen Katholicismus ist die Kirche in ihren irdischen geschöpflichen Ordnungen und Institutionen göttlicher Selbstzweck, der ächten Katholicität sind alle kirchlichen Ordnungen und Institutionen nur menschliche Mittel, um die Heilsgemeinde, welche allein der wahre und bezeichnende Ausdruck für den Begriff „Kirche" ist, ihrer ewigen Heilsbestimmung entgegenzuführen. Hieraus ergiebt sich denn auch von selbst, daß der alt-kirchlichen regula fidei und den alt-christlichen Symbolen nicht mehr dogmatische Autorität zukommen kann, als sich Uebereinstimmendes mit dem vermittelst des erleuchteten Gewissens ausgelegten göttlichen Worte darin aufzeigen läßt. Ihre Autorität ist, wie die der Ueberlieferung überhaupt, eine lediglich mittelbare. Hätte Luther dem Kanon, daß nur Das als kirchliche Lehre solle gelten

können, was mit dem überlieferten kirchlichen Bekenntnisse übereinstimme*), gefolgt: so wäre die Reformation einfach unterblieben; so hätte uns Melanchthon in seinen Hypotyposen nur eine ohne Zweifel recht geschmackvolle Darstellung des hergebrachten kirchlichen Systemes „mit den wissenschaftlichen Mitteln seiner Zeit" gegeben; so hätten wir aus der Hand des praeceptor Germaniae eben ein wohlgeschriebenes Lehrbuch nach Art des magister sententiarum mehr bekommen. Die alt-kirchliche Glaubensregel zur Norm, d. h. zum Auslegungsprincip und Schlüssel des Verständnisses für die Schrift, machen zu wollen: das ist ein durch und durch unevangelischer Versuch, um dem falschen Katholicismus innerhalb des Protestantismus mit alten Künsten neue Wege zu bereiten**).

*) Es ist dieß der Kanon des Hn. Dr. Thomasius, das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung, 2. Was Philippi (a. a. O., 148) von der „Ehrfurcht" spricht, mit welcher die lutherische Kirche die Tradition immer behandelt habe, so finden wir bei Luther von Ehrfurcht gegen die Tradition keine Spur. Und wie bedenklich wäre die Ehrfurcht dem im Papstthum nach Luthers Ueberzeugung bis zum Antichristenthum fortgegangenen Irrthum gegenüber gewesen!

**) Nachdem Delbrücks Rückgang auf das Traditionsprincip in seiner Schrift (Phil. Melanchthon der Glaubenslehrer, 1826) durch Sack, Nitzsch und Lücke (über das Ansehen der h. Schrift, 1827) gehörig zurechtgewiesen war (schon Lessing hatte von dem rationalistischen Standpunkte aus gegen Goeze in seiner „nöthigen Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Hauptpastor Goeze in Hamburg", mit mehr Scharfsinn und Geist als Tiefsinn und Grund, 1778, die Autorität der regula fidei als eine altkirchlich bewährte gegenüber der Schriftautorität geltend zu machen gesucht); nachdem Dr. Daniels Erneuerung der Traditionsüberschätzung auf protestantischem Boden in Jakobi's Schrift (die kirchliche Lehre von der Tradition und h. Schrift, 1847) eine tüchtige Entgegnung gefunden hatte: so hat in neuester Hr. Dr. Philippi (a. a. O. 217 f.) so ziemlich denselben Weg wieder betreten. „Die Summe, sagt er, der von den Aposteln überlieferten und eingestifteten (?) evangelischen Grundwahrheiten war schon Glaubensbesitz der Kirche geworden, ehe der neutestamentliche Kanon existirte. — Nach der Analogie derselben wurde die Schrift von den Kirchenvätern (von allen?) ausgelegt." Philippi weiß dann noch von einem „weitern gesunden Entwicklungsproceß" der Glaubensregel zu berichten, der „die in ihr liegenden Keime zur vollen Blüthe und Frucht entfaltete." Sogar Luthers Centrallehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben soll nach Philippi nicht unmittelbar aus der Schrift, sondern aus der Glaubensregel entsprungen sein!! Den dogmengeschichtlichen Nachweis hiefür aufzubringen, hat er unterlassen.

Fünfundzwanzigstes Lehrstück.

Das Wesen des Protestantismus.

Schenkel, das Wesen des Protestantismus aus den Quellen des Reformationszeitalters dargestellt, 1846—51, 3 Bde. — *Hundeshagen, der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen, 1847, 3. A. — * Tzschirner, Protestantismus und Katholicismus aus dem Standpunkte der Politik betrachtet, 1823. — J. W. Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 2. A., 1848. — *Dorner, das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältnisse seiner zwei Seiten, 1842. — Schenkel, das Princip des Protestantismus, 1851.

Der Protestantismus ist im Gegensatze zum falschen Katholicismus, aber zugleich in der bewußten Absicht und mit dem wohlberechtigten Anspruche entstanden, die wahre Katholicität in der Christenheit wiederherzustellen. Seinem Wesen und Principe nach ist er daher ein Wiederherstellungsversuch der wahren Einheit der christlichen Heilsgemeinschaft aus den ursprünglichen Quellen des christlichen Geistes, im Gegensatze zu ihrer falschen an die Aeußerlichkeit der Ueberlieferung gebundenen Einheit. Das Princip des Protestantismus ist mithin das der wahren Katholicität. Die Zurückführung der Christenheit zur wahren Katholicität hat der Protestantismus durch dieselben Mittel zu vollenden, durch welche er sie begonnen hat: durch kräftige Bethätigung der Gewissensaktion vermöge des im Glauben an das Wort Gottes lebendig angeeigneten Personlebens Jesu Christi, und in der Form der unter göttlicher Heilseinwirkung zu einer in Gott erneuerten Menschheit sich immer mehr vollendenden gläubigen Gemeinde. Der Kampf

gegen den falschen Katholicismus ist bis zu dessen gänzlicher Ueberwindung in- und außerhalb der protestantischen Gemeinschaft vermöge der angegebenen Mittel unermüdlich fortzusetzen.

Der Grundfaktor des Protestantismus.

§. 113. Unter allen Umständen ist es eine irrthümliche Vorstellung, wenn man sich den Protestantismus im ausschließlichen Gegensatze zum römischen Katholicismus entstanden denkt und sein Wesen lediglich in den Umstand setzt, daß er protestirt habe und noch immer protestire. *) Allerdings hat es der Protestantismus in sich, zu protestiren; aber niemals gegen irgend etwas, was, aus der Urquelle der göttlichen Offenbarung geflossen, als ein Moment des Heilsbewußtseins oder des Heilslebens die Heilsentwicklung der Menschheit mitbedingt hat, sondern umgekehrt nur gegen dasjenige, was, das göttliche Heil trübend und verdunkelnd, zum Unheile der Menschheit in Erkenntniß und Leben der christlichen Gemeinschaft einzudringen gewußt hat. Konnte er doch um so weniger eine Reaktion blos menschlicher Faktoren, wie der Vernunft- und Willensthätigkeit des Intellektualismus und Moralismus, gegen die kirchliche Ueberlieferung sein, als die letztere ja eben durch ein Uebermaß von Vernunft und Willensproduktion mit Irrthumselementen aller Art angefüllt worden war. Nein, er war eine Reaktion des vom Geiste Gottes erweckten und vom Worte Gottes erleuchteten und wiedergeborenen Gewissens gegen intellektualistische und moralistische Vernunft- und Willensverirrung.**) So gewiß Schleiermacher Recht hat mit der Behauptung, daß das eigenthümliche Wesen des Protestantismus nicht aus dem allgemeinen Ausdrucke, den man für das Christenthum

---

*) So z. B. Röhr, Kr. Pred. Biblioth. XII, 2, 307, wo er ihn als Negation dessen, was Wahn und Willkür im Laufe der Zeit in das Christenthum eingeschwärzt habe, beschreibt.

**) Treffend Hundeshagen, der deutsche Prot., 3: „Die Reformation — das ist eine unentweglich feststehende Thatsache — entsprang nicht aus einer Auflehnung des intellectuellen Geistes wider den intellectuellen Zwang, sondern des sittlichen Geistes, des Gewissens, wider den Gewissenszwang ... Denn oft, aber nicht immer, sichert das Wissen der Wahrheit ihre Stätte, stets aber das Gewissen.“

aufstelle, gefunden werden könne, eben so gewiß hat er Unrecht mit der Meinung, daß das „reinigende" Bestreben bei dessen Entstehung allein entschieden hervorgetreten, und der eigenthümliche Geist, der sich mit ihm zu entwickeln begonnen, hinter jenem bewußtlos sich verborgen habe. *) Unter allen Umständen muß vielmehr der eigenthümliche Geist, der innerste schöpferkräftige Quellpunkt, aus welchem der Protestantismus entsprungen, aus den Quellen des Reformationszeitalters sich aufzeigen und beschreiben lassen; es mag schwierig, aber es muß möglich sein, das Wesen des Protestantismus auf einen bestimmten wissenschaftlichen und auch dogmatischen Begriff zurückzuführen. Wenn Das bis dahin noch nicht zur Genüge gelungen sein sollte, so darf dieses einstweilige Mißlingen jedenfalls von erneuerten Versuchen, jenen Begriff aufzufinden, nicht abschrecken.

Zu allervörderst zeigte sich der Protestantismus bemüht, diejenigen kirchlichen Hervorbringungen, welche entweder durch vorzugsweise vernunftbildende, oder durch vorzugsweise kirchenregimentbildende Thätigkeit zu Stande gekommen waren, theils aufzulösen, theils von sich fern zu halten. Der mittelalterliche Katholicismus hatte, nicht mehr in der unmittelbaren Gewissenssphäre arbeitend, durch Vernunftbilden den Scholastismus, durch Kirchenregimentbilden den Hierarchismus hervorgebracht. Das ist der Grund, weßhalb der Protestantismus vor Allem entschieden antischolastisch und antihierarchisch verfahren mußte. Der scholastischen Argumentation aus der überlieferten Schul-Theorie und -Terminologie stellte er das Zeugniß des Gottes sich unmittelbar bewußten Gewissens, der hierarchistischen Argumentation aus der überlieferten Amts-Theorie- und -Befugniß das Zeugniß des von Gottes Selbstoffenbarung ursprünglich Kunde gebenden göttlichen Wortes entgegen. In so weit ist es wahr, daß der Protestantismus vor Allem auf das Subjekt zurückgegangen, daß er wesentlich subjektiven Ursprunges ist. Aber nicht auf das Subjekt wie es an sich, sondern wie es vermittelst des Gewissens auf Gott bezogen ist, und auch nicht lediglich auf das religiös bestimmte Subjekt, sondern auf dasselbe, wie es im Gewissen zugleich auch an das

*) Der chr. Glaube I, §. 24, 3.

Objekt des göttlichen Wortes gebunden ist: also auf die subjektive Freiheit des Gewissens in ihrer objektiven Gebundenheit durch die Wahrheit der schriftgemäßen Offenbarungskunde hat der Protestantismus sich ursprünglich gegründet. Protestanten nannten sich die auf dem gemeinsamen Grunde der evangelischen Heilsüberzeugung zusammentretenden evangelischen Stände nicht, weil sie gegen die Heilswahrheit, sondern weil sie für die Heilswahrheit, und zwar weil sie im höchsten Wahrheitsinteresse gegen den die Wahrheit auflösenden und zersetzenden gewissens- und schriftwidrigen traditionellen Irrthum protestirten, und weil sie entschlossen waren, von keiner Gewalt auf Erden sich Das als Heilswahrheit aufzwingen zu lassen, wovon Gewissen und Wort Gottes ihnen bezeugte, daß es ein heilloser Irrthum sei. *)

Hieraus leuchtet zur Genüge ein, wie der bewegende Grundfaktor des Protestantismus zunächst weder ein intellektualistischer, auf Beförderung der Verstandesaufklärung ausgehender, noch ein humanistischer, das rein menschliche Bedürfniß nach gesellschaftlicher Annäherung der disparaten Menschheilstheile befriedigender, sondern ein religiös-ethischer ist, und

---

*) Zu vgl. bei Walch XVI, 367 f. das instrumentum appellationis: „Protestiren und bedingen wir offentlich vor Gott und männiglich — daß unser Will', Gemüth und Meinung anders nicht stehet noch ist, denn allein die Ehre Gottes des Allmächtigen, seines heil. Worts und unser auch männiglicher Seelen Seligkeit zu suchen, auch nichts Anderes dadurch zu handeln, denn was uns das Gewissen ausweiset und lehret, und dasjenige, so wir vor Gott dem Allmächtigen — zu thun schuldig und billig thun . . . So seind doch diese Sachen, die Gottes Ehre und unserer Seelen Heil und Seligkeit angehen und betreffen, darinnen wir unser Gewissen selber Gott vor Allen anzusehen verpflicht." . . . Aus der Protestation, a. a. O. 383 f. . . „Daß auch ohne das in den Sachen, Gottes Ehre und unserer Seelen Heil und Seligkeit belangend, ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß, also daß sich deß Orts Keiner auf des andern minders oder mehrers machen oder beschließen entschuldigen kann" . . . Auch Kurfürst Johann in dem Ausschreiben, womit er die Protestation in dem kurfürstlichen Gebiete promulgirte, beruft sich auf die „vielen tapffern und großmüthigen Ursachen, so unser Gewissen und Pflicht belangen, damit wir Gott unserm Schöpfer verwandt."

Wiederherstellung der in ihrem Heilsbesitze bedrohten, in ihrem Heilserwerbe gehemmten, Heilsgemeinschaft, vermöge erneuerter Bezogenheit auf Gott im Gewissen und erneuerter Gebundenheit an die göttliche Selbstoffenbarung in der Schrift, zu seinem Zielpunkte hat. *) Alles, was mit diesem innersten Punkte persönlicher Gewissensbezogenheit auf Gott, realer Glaubensgemeinschaft in Gott, als alleinigen Mittels wahrer Heilserwerbung, nicht zusammenhängt, hat zunächst dem Protestantismus als bedeutungslos gegolten, obwohl von dem bezeichneten Centrum aus die Radien seiner heils- und weltgeschichtlichen Bewegungskräfte auf alle Gebiete menschheitlicher Wirkungsarten und Lebensgestaltungen sich erstreckt haben, und er ein Universalerneuerungs-Ferment für das gesammte Menschheitsleben seit dem sechszehnten Jahrhundert geworden ist.

Das Princip des Protestantismus.

§. 114. Es ist seit längerer Zeit herkömmlich geworden, von einem doppelten, einem sogenannten materialen, und einem sogenannten formalen, Principe des Protestantismus zu reden, wobei jedoch scharfsinnigere Theologen sich nicht verbergen konnten, daß der Begriff eines Doppelprincips schon an sich ein sich selbst widersprechender ist, da so wenig als ein Baum von zwei Wurzeln, eben so wenig eine religiöse oder ethische Erscheinung ursprünglich von einer doppelten Ursächlichkeit abgeleitet werden kann. Allein auch der Versuch, die Synthese der beiden angeblichen Principien als das Princip des Protestantismus zu begreifen, ist mißlungen, da die Zusammenfassung von zwei gegebenen Faktoren wohl ein drittes Neues, zugleich aber auch der Natur der Sache nach ein Abgeleitetes sein muß, nie aber ein Ursprüngliches (principium) sein kann.**) Das Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben allein kann schon an sich nicht das Princip des Protestan-

*) Vgl. hierüber meine Schrift: das Princip des Protestantismus, 5 f. und meine Abhandlung über das Princip des Prot., Studien und Kritiken, 1855, 1, 22 f.

**) Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik I, 7 f.; Dorner, das Princip unserer Kirche, 47 f. Der letztere Gelehrte bemüht sich dort zu zeigen, daß die beiden Principien nicht lose neben einander stehen; jedes derselben habe das andere an sich, oder weise durch sich selbst auf das andere

tismus sein; denn derselbe ist so wenig aus diesem Dogma entsprungen, daß vielmehr dieses seine klare und sichere Feststellung und Begründung dem Principe des Protestantismus verdankt. Eben so wenig kann die heilige Schrift, beziehungsweise das Wort Gottes, das Princip des Protestantismus sein; denn derselbe ist auch so wenig aus der heiligen Schrift entsprungen, daß er umgekehrt vermöge seines Princips auf die heilige Schrift, die ja längst vor dem Protestantismus da war, sich zurückbezogen hat. Bevor die Lehren von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben und der normativen Autorität der heiligen Schrift wieder ans Licht gebracht waren, war der Protestantismus selbst als eine jenen Lehrsätzen vorangegangene Thatsache in seinem Wesen und Geiste, in seiner Kraft und Stärke, vorhanden. Nicht der rechtfertigende Glaube und die heilige Schrift haben also den Protestantismus hervor-, sondern dieser hat jene ans Licht gebracht; und man muß sich mithin hüten, die Wirkung mit der Ursache zu verwechseln.

Nach der Aussage unseres Lehrsatzes hat die Wiederherstellung der ächten Katholicität in der bewußten Absicht und in dem wohlberechtigten Anspruche des Protestantismus gelegen.*) So entschieden lag auch ein solches wiederherstellendes Bestreben in seinem ursprünglichen Charakter, daß die Protestanten die Wahl eines andern als des Attributes „katholisch" zur Bezeichnung des Wesens ihrer Kirchengemeinschaft keinesweges für geboten, und umgekehrt die römischen Katholiken die Bezeichnung „katholisch" in Betreff ihrer Kirchengemeinschaft durch die evangelische Katholicität des Protestantismus für gefährdet hielten. **) Der falsche

---

zurück, stehe aber auch wieder dem andern selbstständig gegenüber, und doch sei auch jedes wieder von dem andern abhängig. So stützen und tragen sie sich gegenseitig. Dann sind sie aber nicht principia, Ursprünglichkeiten, wenn sie sich gegenseitig stützen und tragen müssen.

*) Daher die Augustana im Epilogus: Tantum ea recitata sunt ... ut intelligi possit, in doctrina ac ceremoniis apud nos nihil esse receptum contra Scripturam aut Ecclesiam Catholicam. Melanchthons These (Opera IV, 159): Ecclesia catholica significat non tantum praesentes ministros, sed consensum Sanctorum de doctrina omnibus temporibus. Qui ab hoc consensu discedit, is discedit ab Ecclesia catholica.

**) Catechismus rom. I, 10, I: Neque einem defuturi erant impii, qui

Katholicismus löst sich von dem centralen Einheitspunkte des göttlichen Heils um der Einheit der kirchenpolitischen Lehr- oder Macht-Stellung willen; der ächte Katholicismus bezieht sich auf die Einheitsquelle alles Heils, auf den Geist der göttlichen Offenbarung und das aus diesem geborene göttliche Wort und Leben, zurück. Eben darum ist er als Protestwahrheit gegenüber der großen Lüge menschengemachter Einheit und Einerleiheit wesentlich wiederherstellend. Indem er auf die schöpferischen Zeugungs- und Bewegungs-Kräfte des Heilslebens in der Gemeinde zurückgeht, sichert er dieser den ununterbrochenen Lebenszusammenhang mit ihrem Ursprunge. Der Protestantismus protestirt gegen allen Scholastismus, soweit dieser die der Menschheit geoffenbarte Substanz der Heilswahrheit in den privilegirten Kreis überlieferungsmäßig abgeschlossener Denkthätigkeit einengt, und das Interesse an der trostreichen Heilsthatsache in ein Interesse an der kunstreichen Heilsgedankenarbeit verwandelt. Er protestirt ebenso gegen allen Hierarchismus, soweit dieser die freigläubige Bethätigung der Heilsüberzeugungen unter dem Joche einer dem Subjekte fremden, dasselbe bevormundenden und stellvertretenden, Amtsgewalt hindert, und anstatt religiöser und sittlicher Selbstverantwortlichkeit unvermeidlich Gleichgültigkeit und Stumpfheit gegen lebendige Religiosität und Sittlichkeit pflegt. Er protestirt gegen diese beiden Verirrungen des falschen Katholicismus im Namen der wahren Katholicität, welche auf dem persönlich-lebensvollen Zusammenhange der Gemeinde mit Gott selbst und seinem auf die Gewissen sich unmittelbar beziehenden und der Menschheit sich thatsächlich offenbarenden Geiste beruht. Und so muß man allerdings mit unserem Lehrsatze sagen, daß das Princip des Protestantismus ein Princip ächt katholischer Gemeindebildung, oder der Wiederherstellung der wahren Einheit der christlichen Heilsgemeinschaft aus der Ursprünglichkeit des christlichen Geistes, im Gegensatze zu der falschen, an die Aeußerlichkeit der

---

ad simiae imitationem, quae se hominem esse fingit, solos se catholicos esse profiterentur, et catholicam Ecclesiam apud se tantum, non minus nefarie quam superbe, affirmarent – eine Stelle, die sich auf die Protestanten bezieht, womit sich aber Rom (als Sibylle) selbst das Urtheil gesprochen hat.

scholastisch und hierarchisch getrübten Ueberlieferung gebundenen, Einheit sei.

Die Gewissensaktion im Protestantismus.

§. 115. Diese Wiederherstellung der wahren Katholicität im Gegensatz zu der falschen hat der Protestantismus durch Erneuerung der Gewissensaktion zu bewirken angefangen, und noch immer zunächst so zu bewirken. Indem das Gewissen sich Gottes unmittelbar bewußt ist und immer mehr bewußt werden will, und wahre Befriedigung einzig und allein in der persönlichen Lebens- und Geistes-Gemeinschaft mit Gott findet: muß es nothwendig, wenn es aus dem Zustande der Unterdrückung wieder in denjenigen der freien Bewegung übergeht, vor allem Anderen das Gewebe des scholastischen Denkens zerreißen und die Bande des hierarchischen Druckes brechen. Die höchste, die absolute Wahrheit, nur die Wahrheit, dieselbe möglichst rein von aller menschlichen Beimischung und Trübung: das ist der letzte Strebepunkt des Gewissens, daher ein unverwüstlicher Wahrheitssinn sein Charaktergepräge, der nicht ruht, bis der Anfang und das Ende aller Wahrheit, Gott selbst, ergriffen, erkannt und angeeignet ist. Eben darum ist das Gewissen so wesentlich auf den Glauben angelegt, und der christliche Glaube selbst nichts Anderes als eine gesteigerte Gewissensthätigkeit. Glauben heißt, mit dem Gewissen sich lediglich auf Gott beziehen, ihn zum alleinigen Gegenstande der centralpersönlichen Thätigkeit machen, Alles was neben und außer Gott noch da ist, d. h. die Welt, für bedeutungslos im Verhältnisse zu ihm erachten. Wenn der Protestantismus gleich anfangs mit dem Lehrsatze von dem allein rechtfertigenden Glauben, als einem centralen und ihm wesentlich eigenthümlichen, hervortrat, so ist diese Thatsache in dem nothwendigen und unauflöslichen Zusammenhange, welcher zwischen den Funktionen des Gewissens und des Glaubens besteht, begründet. Der rechtfertigende Glaube ist die volle durchgreifende Bethätigung der Gewissensaktion innerhalb des christlichen Heilslebens, die nothwendige Selbstmanifestation des vom christlichen Geiste erleuchteten und wiedergeborenen Gewissens. Aber eben von hier aus wird ja völlig einleuchtend, wie nicht der Glaube den Protestantismus, sondern wie der Protestantismus den Glauben ans Licht gebracht hat. Durch die Gewissensbewegung, welche aus den innersten Tiefen des religiösen Geistes, durch Gott allein nur bewirkt,

hervorbrach, wurden die Geister zum Glauben, und damit zum Proteste gegen die römisch-katholische Ueberlieferung, und zu jenem heiligen Wahrheitssinne angeregt, welcher seine höchste Befriedigung nur in Gott, in der Selbstoffenbarung des göttlichen Wortes und Geistes, findet.

Der Rückgang auf die Schrift.

§. 116. War aber der Protestantismus vermittelst seiner primitiven Gewissensaktion zunächst auf Gott selbst zurückgeführt worden, so entstand nothwendig die weitere Frage, wo denn Gott in seiner reinsten Selbstoffenbarung und vollkommensten Wesensmittheilung zu finden sei? Und so wurde denn der Protestantismus von selbst auf die verhältnißmäßig lauterste Quelle der göttlichen Heilswahrheit, die h. Schrift, hingewiesen. Auch hier erhellt aber deutlich: nicht die h. Schrift hat den Protestantismus, sondern der Protestantismus die h. Schrift wieder aufgedeckt und zu verdienten neuen Ehren gebracht. Weil er vermöge seines ursprünglichen Gewissensbedürfnisses Gott selbst finden wollte und mußte, und weil die göttliche Selbstoffenbarung ihm nirgends so gewiß und sicher verbürgt als in der Schrift erschien, darum griff er vor Allem nach der Schrift; darum verwarf er jede Begründung der Heilslehre, bei welcher die Gründe nicht aus der Schrift geschöpft waren; darum gab er die Schrift in ungebrochener und unverfälschter Gestalt dem gottsuchenden Gewissen zurück, von da an stets nur darauf bedacht, dieselbe so rein, so ungetrübt als möglich zu besitzen. Jedoch war ihm die Schrift, wie unser Lehrsatz bemerkt, nicht als literarisches Produkt in ihren einzelnen Bestandtheilen, sondern als Gottes Wort, in dessen centraler Bezogenheit auf das Personleben Christi, Gegenstand des Glaubens. In dem Personleben Jesu Christi erschloß sich dem Protestantismus die vollendete Fülle des der Menschheit geoffenbarten göttlichen Heils; in der Schrift stellte sich ihm das persönliche Bild Christi in reiner unverfälschter Zeichnung dar; in ihr

*) Wenn Gaß a. a. O., 10, bemerkt, das Princip des Protestantismus — ganz allgemein ausgedrückt — sei die „freie Geltendmachung gleicher Bedürfnisse und gleicher Ansprüche an das höchste Gut aus den heiligsten Gründen des Gewissens“: so hat er mit dem letzten Theile seines Satzes den tiefsten Punkt, wovon der Protestantismus ausgegangen ist, richtig angedeutet, so mangelhaft auch der übrige Theil der Beschreibung ist.

allein fand er die wohlverbürgte Kunde von den Heilsthatsachen, durch welche jenes Bild auch gegenwärtig noch für das Denken verständlich, und für den Glauben lebendig wird. Aus diesem Grunde wurde die Schrift selbst als das Gefäß, woraus der Protestantismus sichere Heilskunde schöpfte, für ihn nothwendig ein Gegenstand des Glaubens. Ohne sie und außer ihr ist es gar nicht möglich, das Urbild der Heilswahrheit thatsächlich kennen zu lernen; sie allein ist der untrügliche Spiegel, aus welchem jenes mit immer frischen, ewig lebendigen Zügen hervorleuchtet. Darin eben liegt nun aber auch der Grund, weßhalb es nicht genügen kann, das Wort Gottes nur zu wissen. Ein Wissen von demselben giebt es nur mit Beziehung auf seine menschliche Seite. Deßhalb muß es, wie wir früher gesehen haben, durch die Thätigkeit des Gewissens in die innere Heilserfahrung zurückübersetzt werden, was nur dadurch möglich ist, daß es geglaubt, d. h. daß das von dem Subjekte angeeignete Christusbild in sich mittheilendes Christusleben, die Heilserkenntniß in Heilsgewißheit verwandelt wird.

Die Wiederherstellung der Gemeinde.

§. 117. Das muß nun aber, damit die Wiederherstellung der wahren Katholicität ihre immer allgemeinere Verwirklichung finde, in der Form der unter göttlicher Heilseinwirkung zu einer in Gott erneuerten Menschheit immer mehr sich vollendenden gläubigen Gemeinde geschehen. Ist im Widerspruche hiermit der Einwurf erhoben worden, daß nach dieser Beschreibung das Wesen des Protestantismus mit dem des Christenthums zusammenfalle, so ist zunächst darauf zu erwiedern, daß jenes allerdings im innersten Punkte kein anderes als das wahre Wesen der christlichen Religion sein könne;*) denn kein, dem Christenthume fremder, Bestandtheil darf innerhalb des Protestantismus eine nothwendige Stelle finden. Allein darum fällt das Wesen des Protestantismus, wie es an sich ist, mit dem Wesen des Christenthums nicht ohne Weiteres zusammen, sondern der Protestantismus befindet sich in der Spannung des Gegensatzes gegen diejenige Form des Christenthums, welche die falsche Einheit der christlichen Kirche repräsentirt. Der Protestantismus ist die Manifestation des Christenthums im Kampfe mit den in dasselbe eingedrungenen auflösenden Elementen

*) Vgl. mein Wesen des Protestantismus 1, §. 1.

des Paganismus und Judaismus; er ist das Christenthum innerhalb seiner geschichtlichen Bewegung, wie es sich in seiner selbsterhaltenden und reinigenden Kraft, an einem seiner hervorspringendsten epochemachendsten Momente, als weltüberwindend bewährt. Nun ist aber das wahre Wesen des Protestantismus nicht in seiner Entgegensetzung enthalten; die Wahrheit der Entgegensetzung ist vielmehr das Gesetzte selbst, d. h. die von dem Worte und Geiste Gottes bewirkte und getragene Gewissensaktion, vermöge welcher jener als die Wiederherstellung ächter Katholicität sich allem Dem widersetzt, was im falschen Katholicismus, ohne wirklich christlich zu sein, Anspruch auf Christlichkeit macht. Das ist denn auch der Grund, warum der Protestantismus selbst in späterer Zeit, als das Bewußtsein seines ursprünglich ächt katholischen Geistes ihm bereits großentheils verloren gegangen war, dennoch jenes ersten nie ganz ausgelöschten Zuges nach christlicher Katholicität immer aufs Neue wieder sich erinnerte.*)

Die fortgesetzte Protestation gegen den falschen Katholicismus.

§. 118. Um so weniger aber darf der Protestantismus den Widerspruch gegen den falschen Katholicismus solange aufgeben, als derselbe nicht, wie unser Lehrsatz bemerkt, außerhalb wie innerhalb seines eigenen Gebietes gänzlich überwunden ist. Es ist allerdings eine verkehrte Meinung, daß es falschen Katholicismus nur außerhalb des Protestantismus gebe. Der letztere hat im sechszehnten Jahrhundert lediglich den Anfang zur Wiederherstellung der ächten Katholicität gemacht, dieselbe aber lange nicht vollendet. Jener Anfang war nur der erste energische Versuch zur Wiedergeltendmachung, nicht aber die durchgreifende Ausführung, des die wahre

*) Chemnitz (loci theol, III, 3, 126) sagt: Et primum observandum est, Ecclesiae definitionem ita constituendam et intelligendam esse, ut conveniat et particularibus veris Ecclesiis in singulis locis et verae Catholicae Ecclesiae per orbem omnem dispersae, quae unum corpus est. J. Gerhard in seinem bezeichnend überschriebenen Werke: Confessio catholica, in qua doctrina catholica et evangelica, quam ecclesiae august. confessioni addictae profitentur, ex Romano — Catholicorum Scriptorum suffragiis confirmatur (II, 1147) stellt sogar die Alternative an die Gegner: Aut ergo concedant, nos esse Catholicos, aut negent, nos esse Christianos.

Einheit des christlichen Geistes herstellenden Princips. Ein nicht geringer Theil der vorreformatorischen, weder aus dem Gewissensbedürfnisse noch dem Offenbarungsinhalte hervorgegangenen, Ueberlieferung blieb im Reformationszeitalter unausgeschieden; die Ausscheidung selbst wurde außerdem noch mangelhaft betrieben und vollzogen. Eine, die volle Bethätigung des protestantischen Geistes hindernde, Reaktionsbewegung macht sich zum Theil schon bei den Reformatoren selbst bemerklich, und nur daher sind so manche Schwankungen und sogar Widersprüche in ihren Lehren und Meinungen zu erklären. Noch viel mehr aber tritt die Gegenbewegung bei der nachreformatorischen Theologie hervor. Von dem Augenblicke an, wo die protestantische Kirche die äußere Einheit des Lehrbegriffes, ja selbst theilweise der Cultus- und Verfassungs-Einrichtungen zu erzwingen suchte, verließ sie den Boden der ächten Katholicität, den sie anfangs so kühn und entschlossen betreten hatte, wieder, und öffnete dem verderblichen Geiste der Spaltung und Zertrennung den Weg in das eigene Lager.

Der Protestantismus vermag den falschen Katholicismus nur dann außerhalb seines Gebietes zu überwinden, wenn er gleichzeitig, durch kräftige und folgerichtige Zusammenfassung seiner selbst in seinem Principe, auf seinem eigenen Gebiete den falsch-katholischen Traditions-Resten und -Herstellungsversuchen entgegentritt. Zuvörderst muß Alles, was nicht aus dem Gewissen, und demzufolge auch nicht aus dem Glauben, ist, aus der Lehre und dem Leben der protestantischen Gemeinschaft ausgeschieden werden, bevor die Ausscheidung mit durchgreifendem Erfolge in einer fremden Gemeinschaft vorgenommen werden kann. Niemals darf ein Lehrsatz nur deßhalb aufgestellt werden, weil er durch das Zeugniß der Ueberlieferung empfohlen ist. Der Boden, aus welchem nach ächt protestantischen Grundsätzen die Lehre hervorwächst, ist immer das von dem Worte Gottes getragene und erleuchtete Gewissen. Niemals darf der Heilserwerb eines Subjektes von blos objektiver Heilswirkung oder blos kirchlichem Heilsapparate abhängig gemacht werden; es giebt keinen anderen Weg der Heilsaneignung als die subjektiv lebendige innerlich gewißmachende gläubige Selbsterfahrung. Keinem Protestanten darf zugemuthet werden, Lehraufstellungen zu vertrauen, oder dieselben gar für „theologische Thatsachen" zu halten, welche nicht

durch das klare und gewisse Zeugniß des göttlichen Wortes dem Gewissen verbürgt sind. Nimmermehr darf im Protestantismus die Heilsgemeinschaft an, einer ausdrücklichen Stiftung im Worte Gottes entbehrende, Aemter und Ordnungen gebunden werden, wodurch nicht Einigung, sondern nur Spaltung bewirkt wird. Vielmehr soll der Protestantismus die Einheit des religiösen und sittlichen Geistes, die Pflege des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, des Friedens, der Geduld, und überhaupt eine Gesinnung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft erstreben, welche fremde Eigenthümlichkeit, so bald sie nur der Selbigkeit der ursprünglichen gemeindestiftenden Geisteswirkung nicht hinderlich ist, ohne Neid und Anstoß erträgt.

Wäre es doch in der That ein schlimmes Zeugniß für den religiösen Wahrheitsernst und die sittliche Selbstzucht des Protestantismus, wenn er die Auswüchse einer die Gewissenssaat der Heilswahrheit überwuchernden Tradition, und eines die Geistesfrucht des Heilslebens verderbenden und ertödtenden Kirchenthums, in der römischen Kirche wegschneiden, aber um so nachsichtsvoller gegen dieselben Verirrungen sich bezeigen wollte, wo sie die eigene Kirchengemeinschaft mit Verwirrung und Zerstörung bedrohen. Hier gilt das Wort, daß das Gericht zuerst seinen Anfang nehmen muß am Hause Gottes.*) Darum wird auch der Protestantismus den Kreis der ihm Angehörigen niemals auf das äußere Grenzgebiet seines kirchenrechtlich ihm zuständigen Besitzes ängstlich beschränken. Ist sein Princip ein wesentlich innerliches, aus dem verborgenen Grunde des nur Gott bekannten persönlichen Geistlebens entsprungenes, daher jeder äußern Manipulation schon der Natur der Sache nach sich entziehendes; ist es unsichtbar jedenfalls nach seiner Gott, sichtbar nur nach seiner den Menschen, zugewandten Seite: dann kann es wenigstens kein unbedingtes Erforderniß sein, daß, um ein Glied der vom Geiste der ächten Katholicität erweckten christlichen Heilsgemeinschaft zu sein, man zugleich auch ein solches einer protestantischen Particulargemeinschaft sein müsse.

Daß eine Lehre, welche den Unterschied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche läugnet, welche die Kirche lediglich als eine Gemeinschaft von Getauften auffaßt und

*) 1 Ptr. 4, 17.

sie ein drittes nothwendiges Seligkeitsmittel **neben** dem Worte Gottes und den Sakramenten bilden, den Leib **Christi** aber unter seine Glieder auch Teufelskinder zählen läßt, — **eine** durchaus unprotestantische sei, bedarf vom Standpunkte des deutschen Protestantismus keiner weiteren Begründung. *) Aber auch diejenige Ansicht, welche das Wesen des Protestantismus in dem Besitze und der Erhaltung der reinen Lehre und **des** stiftungsgemäß verwalteten Sakramentes vollständig ausgedrückt findet, ist unbefriedigend. Dieselbe als die ursprünglich reformatorische zu bezeichnen, ist auch nicht richtig. Die Augustana hat die Kirche nicht definirt als die Gemeinschaft von Solchen, welche das Evangelium rein und lauter lehren oder hören und denen die Sakramente stiftungsgemäß verwaltet werden, sondern als die Gemeinschaft der Heiligen, in welcher jenes der Fall ist. Die Meinung war eigentlich die, daß zur Verwirklichung des Begriffes der wahren Katholicität die Einheit der Kinder Gottes (Sanctorum) auf dem Grunde der göttlichen Stiftungen, des Wortes Gottes und der Sakramente, ausreiche, eine Vereinbarung unter den Angehörigen der wahren katholischen Kirche in Betreff der menschlichen Gesellschaftsordnungen dagegen nicht erforderlich sei.**) Besteht demgemäß das Wesen der protestantischen Kirchengemeinschaft in der Heiligung und dem Heilsleben (vita Sanctorum), und nur ihre Form in der Grundlegung reiner Lehre und stiftungsgemäßer Sakramentsverwaltung: so kann unmöglich die reine Doktrin und

*) Die 39 Artikel definiren (Art. 19, de ecclesia) die Kirche als visibilis coetus fidelium, ein innerer Widerspruch, da der Glaube nicht sichtbar und was sichtbar in der Kirche gar oft nicht Glaube ist. Der anglikanische Puseyismus ist die Züchtigung für die verworrene Fassung des Artikels. Das Verdienst der Erfindung einer protestantischen Kirche als Leibes Christi, mit getauften Teufelskindern als dessen Gliedmaßen, gebührt Herrn Dr. Münchmeyer (das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 115 f.).

**) Man vgl. nur die Fassung von Art. 7 Aug. C.: Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas.

die stiftungsgemäße Sakramentsspendung das sein, was das eigentliche Princip und die höchste Aufgabe der protestantischen Kirche bildet. *) Das Princip des Protestantismus ist kein kirchenrechtliches Lehr- und Sakraments-, sondern ein heilskräftiges Wahrheits-, Gewissens- und Lebens-Princip, geschöpft aus der Einheit des ursprünglichen christlichen Geistes. **)

Je mehr daher die protestantische Kirche als eine Gemeinschaft sich entwickelt, in welcher der Geist der christlichen Wahrheit und Heiligung wirklich lebt, desto mehr hat das Princip des Protestantismus nun auch seinen thatsächlichen Ausdruck gefunden. Die Gemeinschaft der Heiligen kann sich aber nur da wirklich ausbilden, wo das Gewissen eines Jeden freien Zutritt zu den ursprünglichen Heilsquellen hat, und wo das Abgeleitete immer nur nach dem Maßstabe des Ursprünglichen beurtheilt wird. Reine Lehre und stiftungsgemäßes Sakrament sind nur Mittel, um die Gemeinschaft der Heiligen bilden und erhalten zu helfen; sie sind aber nicht der Zweck, den sich die Gemeinschaft setzen, und nicht das Ziel, das sie erreichen soll. Nicht um reine Lehre zu stiften und reines Sakrament zu tradiren, ist Jesus Christus in die Welt gekommen, sondern um die Sünder selig zu machen;***) jenen Zweck haben die Rabbinen, Pharisäer und Scholastiker aller Zeiten, diesen die ächten Jünger Jesu verfolgt. Ein Leben aus Gott in die Welt zu pflanzen, und das Heil in der Menschheit durch die ewigen Offenbarungskräfte wiederherzustellen: das ist die wahrhaft positive Aufgabe des Protestantismus, eine Aufgabe, die er freilich nur unter der Bedingung wirklich erfüllen kann, daß

---

*) Daher ist es ein unhaltbarer Standpunkt, den Otto Mejer (über römisch kathol. Missionen, 28) einnimmt, wenn er sagt: „Kämpfen wir um den Schatz, den Gott seiner evang. Kirche vorausgegeben hat, um das Pfund, über dessen Verwaltung er ihr einst Rechenschaft abfordern wird, um das, worin es liegt, daß der Protestantismus keine Ketzerei ist, um reines Wort und Sakrament: so sollen die Pforten der Hölle es nicht überwinden, viel weniger die römische Kirche. Werke des Glaubens (?) können wir als Katholiken so gut, wie als Protestanten thun (!). Zucht ist in der römischen Kirche nicht weniger als bei uns."

**) Vgl. auch noch mein Princip des Protest., 11 f. und meine Abhandlung über denselben Gegenstand, Stud. und Kritik. 1855, 1, 25 f.

***) 1 Tim. 1, 15.

er sich selbst, d. h. seinem ursprünglichen Wesen und Principe, unerschütterlich treu bleibt, und, wo er davon abgefallen ist, wieder dahin zurückkehrt.

Sechsundzwanzigstes Lehrstück.

Die confessionelle Differenz.

*J. Hoornbek, Summa controversiarum religionis, 1653. — Max Göbel, die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und reformirten Kirche, Versuch einer geschichtlichen Vergleichung, 1837. — *Baur, über Princip und Charakter des Lehrbegriffs der ref. Kirche in seinem Unterschiede von dem lutherischen, theol. Jahrbücher von Baur und Zeller, 1847, 3, vgl. die Entgegnung von A. Schweizer, a. a. O., 1848, 1. — *Schneckenburger, vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, 2 Theile. — R. Palmié, der Confessionsstreit in der evangel. Kirche, 1850. — Schenkel, der Unionsberuf des evang. Protestantismus, 1855.

Es giebt keine ursprünglichen und grundsätzlichen Lehr- und Lebens-Differenzen innerhalb des Protestantismus, sondern aus einer und derselben Wurzel sind erst im Verlaufe der Zeit verschiedenartige Lehrbildungen und Lebensgestaltungen hervorgegangen, worunter die der lutherischen und der reformirten Confession die bedeutendsten sind. Der lutherische Protestantismus stellt die Gewissensaktion als eine wesentlich receptive, der reformirte als eine wesentlich aktive, der lutherische die Heilsmittheilung als eine wesentlich substantiell, der reformirte als eine wesentlich spirituell vermittelte vor. Wie auf der einen Seite die Aufgabe der christlichen Dogmatik erheischt, die confessionellen Differenzpunkte nicht aus äußeren Zweckmäßigkeitsrücksichten abzuschwächen und zu verwischen, so auf der andern, über

der äußerlich hervortretenden Differenz den innern einheitlichen Wesensgrund niemals zu übersehen.

§. 119. Daß es keine ursprünglichen und grundsätzlichen Lehr- und Lebens-Differenzen innerhalb des Protestantismus gebe: das ist der Satz, den wir mit voller Ueberzeugung an die Spitze dieses Lehrstückes stellen. Würde auch von irgend einer Richtung oder Partei innerhalb des Protestantismus zu irgend einer Zeit ein anderes Ziel erstrebt, als die Wiederherstellung der religiösen und sittlichen Einheit der christlichen Heilsgemeinschaft aus der Ursprünglichkeit des christlichen Geistes und des göttlichen Wortes, im Gegensatze zu jener falschen Einheit, die vermittelt ist durch die Aeußerlichkeit der Ueberlieferung und die Einförmigkeit der Cultusordnung und der Kirchenverfassung: so wäre damit noch keineswegs bewiesen, daß es ursprüngliche und principielle Wesensdifferenzen, sondern nur daß es Richtungen und Parteien innerhalb des Protestantismus giebt, welche mit dem wahren Principe desselben noch im Widerspruche stehen und daher noch der Reinigung, beziehungsweise der Ausscheidung aus demselben, bedürfen.

Die principielle Einheit des Protestantismus.

Diejenigen Unterscheidungspunkte, welche innerhalb des Protestantismus namentlich mit Beziehung auf die Differenzen der lutherischen und der reformirten Confession aufgestellt worden sind, sind in der That nicht im Wesen des Protestantismus selbst begründet, sondern nur verschiedenartige Lehrbildungen und Lebensgestaltungen dessen, was in der innersten Wurzel noch eins ist, eins vor Allem in der unerschütterlichen Gewißheit, daß das Heil lediglich von Gott selbst, seinem Worte und Geiste, wie beide in Christi Personleben am vollendetsten geoffenbart sind, niemals aber von Menschen, niemals also aus kirchlicher Lehrerzeugung und Gesetzesaufstellung als solcher, kommen kann.*)

*) Wie sehr die Reformatoren in diesem Kernpuncte einig waren, vgl. Luther, Opera Jen. III., 169: Ita implacabili discordia verbum Dei et traditiones hominum pugnant, non aliter atque Deus ipse et Satan sibi invicem adversantur, et alter alterius opera dissolvit . . . . . Si itaque ignoras, iterum dico: Humana statuta non possunt servari cum verbo Dei, quia illa ligant conscientias, hoc solvit eas, pugnantque sibi mutuo sicut aqua et ignis, nisi libere, id est ut non ligantia serventur.

Die theol. Verschiedenheit beider Confessionen.

§. 120. Wenn hiegegen zunächst von einer Seite geltend gemacht wird, daß der lutherische Protestantismus seine Eigenthümlichkeit an der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, der reformirte an der Lehre von der unbedingten normativen Autorität der h. Schrift habe: so ist darauf zu erwidern, daß diese Unterscheidung vor Allem ungeschichtlich ist; denn die lutherischen Reformatoren haben die Heilswahrheit eben so entschieden lediglich aus der heiligen Schrift geschöpft, als die reformirten die Heilsgewißheit lediglich auf den rechtfertigenden Glauben gegründet haben. Das schlagendste Zeugniß gegen die Richtigkeit jener Unterscheidung ist aber in dem Umstande enthalten, daß gerade in Betreff des Punktes, an welchem der Confessionsstreit sich entzündete, Luther ebenso eigensinnig auf den Buchstaben des entscheidenden Schriftwortes sich gestützt, als Zwingli für seine abweichende Meinung beharrlich auf den Lehrsatz vom rechtfertigenden Glauben sich berufen hat. *) Außerdem ist auch noch notorisch, daß ebensowenig von einem der älteren lutherischen Theologen, den Reformirten jemals einen Irrthum in der Rechtfertigungslehre, als von einem der älteren reformirten, den Lutheranern einen solchen in der Lehre von der norma-

---

Conf. Aug. Praef.: Offerimus in hac religionis causa nostrorum Concionatorum et nostram Confessionem. Cujusmodi doctrinam ex Scripturis Sacris et puro Verbo Dei hactenus in nostris terris ... tradiderunt ac in Ecclesiis tractaverunt. Zwingli (Uslegung des 1. Art., Werke 1, 179): Nieman ist kheiner wahrheit gewüß, denn dem gott dieselbe in sinem Herzen klar und gwüß macht. (Uslegung des 10. Art., 213): Also ist der mensch von allem gsatz durch Christum erlöst, wenn er im glauben Christi ist, so ist denn Christus sin vernunft, sin rat, sin frommkeit, sin unschuld, summa alles sin heil und lebt Christus in jm. Darum bedarf es kheines gsatzes; denn Christus ist sin gsatz, uf den sicht er allein, ja Christus zeigt und fürt jn allein, daß er kheines andern fürers meer bedarf. Conf. helv. II, 1: Credimus et confitemur Scripturas Canonicas S. Prophetarum et Apostolorum utriusque Testamenti ipsum verum esse verbum Dei, et auctoritatem sufficientem ex semetipsis, non ex hominibus habere. Nam Deus ipse locutus est patribus, prophetis et apostolis, et loquitur adhuc nobis per Scripturas Sacras.

*) Siehe meinen Unionsberuf, 215, f.; Mx. Goebel, die Eigenthümlichkeit u. s. w., 46 f.

tiven Autorität der Schrift aufzuzeigen, nur der Versuch gemacht worden ist. Läßt sich auch nicht bestreiten, daß allmälig die Neigung hervortritt, lutherischerseits auf das, was zunächst in Gott bei dem Rechtfertigungsakte vorgeht, reformirterseits auf das, was vermöge desselben sodann im Menschen erfolgt, dort also auf die zurechnende Gnade Gottes, hier auf das aneignende Gottesvertrauen des Menschen, das größere Gewicht zu legen: so ist jedoch dabei nicht zu übersehen, einmal, daß diese feine theologische Distinktion den reformatorischen Ausführungen und Symbolen noch völlig fremd, daß sie mithin nicht ursprünglich protestantisch ist, und im Weiteren, daß sie bei den Lutheranern erst später in Folge einer immer stärker sich bemerklich machenden Zurückstellung des menschlichen Faktors in der Erlösungslehre hinter dem göttlichen eintritt, während die Reformirten dagegen die menschlich aneignende neben der göttlich zurechnenden Thätigkeit in ihrer Geltung festzuhalten stets bestrebt waren.*)

---

*) Wenn Schneckenburger (vgl. Darstellung II, 85 f.) unter den bleibenden Punkten der Abweichung der ref. von der luth. Betrachtungsweise hinsichtlich der Rechtfertigungslehre auch den hervorhebt, „daß reformirt der Gläubige seines Glaubens nicht unmittelbar sicher sei": so ist zwar hier noch nicht der Ort, mit dem scharfsinnigen Symboliker uns des Näheren auseinanderzusetzen, allein wir können ihm gerade in der angeführten Behauptung am Wenigsten folgen. Es ist symbolisch verbürgte reformirte Lehre, daß die von Gott dem Gläubigen zugerechnete Gerechtigkeit Christi dessen Rechtfertigung vor Gott begründet. Der Reformirte, der seines Glaubens gewiß ist, ist eben damit auch seiner Erwählung gewiß, wie schon Zwingli sagt (Werke II, 2, 7): „So stat ja der gloub allein us der wal gottes." Die Erwählung ist aber dem Reformirten ein göttlicher Gnadenakt, und so ist der Reformirte wie der Lutheraner im Glauben der rechtfertigenden Gnade Gottes vollkommen, und jener am Allerunmittelbarsten gewiß. Conf. gallicana: Credimus, totam nostram justitiam positam esse in peccatorum nostrorum remissione . . . . omnique virtutum et meritorum opinione abjecta in sola Jesu Christi obedientia prorsus acquiescimus, quae quidem nobis imputatur, tum ut tegantur omnia nostra peccata, tum etiam ut gratiam coram Deo nanciscamur. Cat. Heid., 60: Quomodo justus es coram Deo? Sola fide in Jesum Christum, adeo ut . . . sine ullo meo merito ex mera Dei misericordia mihi perfecta satisfactio, justitia et sanctitas Christi imputetur ac donetur. Conf. helv. post., 15: Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra . . . Proprie ergo loquendo Deus solus

Wenn von anderer Seite der Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Confession dahin bestimmt worden ist, daß die erstere vom Standpunkte der Glaubensrechtfertigung aus gegen den Judaismus, die letztere vom Standpunkte der unbedingten Abhängigkeit von Gott aus gegen den Paganismus in der Kirche protestirt habe*): so ist auch dieser Unterscheidungsversuch kein wirklich befriedigender. Daß es auf der Confessionsgrundlage des reformirten Protestantismus kein anderes Heil, als das unmittelbar von Gott geoffenbarte giebt, ist richtig; allein wird denn etwa auf dem lutherischen Bekenntnißgrunde grundsätzlich nicht eben so entschieden alles Das verworfen, was sich blos von Menschen kommend zum Zwecke der Heilsvermittelung darbieten will? Und wenn Zwingli's eindringliches Auftreten gegen römischen „Götzendienst" und die cultischen „Götzenbilder" als Beweismittel vorgebracht werden will, so kann hiegegen darauf verwiesen werden, wie Luther noch in späteren Lebensjahren gegen dasselbe „Götzenthum" weit heftiger als Zwingli geeifert hat. **)

Mit richtigem Takte unstreitig hat Schneckenburger erkannt, daß die Differenz, soweit eine solche zwischen den beiden protestantischen Hauptconfessionen besteht, auf dem Gebiete der „frommen Gemüthszustände", d. h. des subjectiven Verhaltens zum Heilsobjecte, liegen müsse, obwohl er darin auf's Bedenklichste irrt, daß er jene bis auf den Grund des Heilslebens selbst zurückgehen läßt.***) Im innersten Grunde war der Protestantismus in allen denjenigen Lehrbildungen und Lebensgestaltungen, welche das Siegel seines Namens verdienen, darüber mit sich selbst einig, daß das

---

nos justificat et duntaxat propter Christum justificat, non imputans nobis peccata, sed imputans ejus nobis justitiam.

*) A. Schweizer, Glaubenslehre der evang. reformirten Kirche 1, 25 f.

**) Man vgl. u. A. seine drei Predigten von guten und bösen Engeln vom Jahre 1533, seine Predigt von der Heiligenverehrung am Johannistage u. s. f. S. auch die richtigen Bemerkungen Baurs gegen Schweizer, th. Jahrbücher, 1847, 309 f.

***) Vergleichende Darstellung II, 276 f. Wir hoffen, die Irrthümer der Schneckenburgerschen Darstellung in einer Reihe von Abhandlungen näher beleuchten zu können.

Heil auf keinem andern Wege geschafft werden könne, als durch Gott selbst aus der Unmittelbarkeit seines Geistes und der Ursprünglichkeit seines Wortes, einzig und allein auf dem Wege persönlicher Gewissenserfahrung. In dieser Grunderkenntniß herrscht zwischen Lutheranern und Reformirten, wenn auch vielleicht meist ihnen unbewußt, selbst in den Zeiten heftigst entbrannter Controverse vollständigste Uebereinstimmung. Lutheraner und Reformirte bleiben also in folgenden Grundüberzeugungen einverstanden: erstens, daß das Heil subjectiv angeeignet werden könne nur vermöge einer persönlichen Gewissensaktion im Glauben, daß es also keine Möglichkeit der Heilserwerbung durch bloße sakramentale Einwirkung ex opere operato gebe; zweitens, daß das Heil objektiv geschöpft werden könne nur aus dem Worte Gottes der h. Schrift, daß es also keine Möglichkeit der Heilserwerbung durch bloße Ueberlieferung als solche gebe; drittens, daß das Heil wahrhaft verwirklicht werde nur in der dem leiblichen Auge verborgenen gläubigen Gemeinschaft der Heiligen, daß es also keine Möglichkeit vollkommener Heilsverwirklichung blos innerhalb der verfassungsmäßig begrenzten kirchenpolitischen Institution gebe.

Die Differenz begann erst an dem Punkte, wo die theologische Vorstellung über die gemeinsamen Grundüberzeugungen ihren Anfang nahm; sie begann also nicht im Heilsgrunde, sondern innerhalb der Heilslehrentwicklung. Hier entspann sie sich zuerst über die Lehre vom Glauben. Denn wenn auch beide Confessionen in der Grundüberzeugung einig sind, daß der Glaube ein unmittelbar persönliches Bezogensein des Geistes (Gewissens) auf Gott sei, so stellte sich doch die eine dieses Bezogensein im Lehrsysteme anders als die andere vor, die eine noch in theilweiser Abhängigkeit von dem scholastischen Denken, die andere im überwiegenden Vorgefühle eines von ethischen Grundlagen ausgehenden Denkens. Bekanntlich war der Glaube durch das scholastische Denken lediglich zu einem Nicht-Widerstreben des Subjektes in Beziehung auf das von ihm aufzunehmende Heilsobjekt herabgewürdigt worden. Der lutherischen, von dem scholastischen Glaubensbegriffe nur theilweise emanzipirten, Theologie war es noch nicht möglich, ihn als völlig selbstständige und selbstverantwortliche Gewissensaktion

zu begreifen; sie blieb in der noch halbscholastischen Vorstellung, daß er ein passives Verhalten des Subjektes zu dessen Gegenstande sei, hängen.*) Dieses Unvermögen, den Glauben als persönliche Selbstgewißheit und verantwortliche Selbstthätigkeit des religiösen Geistes in Beziehung auf Gott zu würdigen, haftet der confessionalistischen lutherischen Theologie durchgängig an und gipfelt in der Lehre von der sogenannten mystischen Einwohnung (unio mystica), deren subjectives Organ zwar wohl der Glaube ist, aber in der Art, daß nicht er sich in Gott versenkt, sondern vielmehr unter Todlegung jedes noch etwas für sich selbst sein Wollens des Subjektes in Gott versenkt wird, wobei er für das aufzunehmende Objekt, nach Schneckenburgers treffendem Ausdrucke, in der That nur als „geöffneter Mund" erscheint.**)

Hat aber das Subjekt, obiger Voraussetzung gemäß, kein wahrhaft aktives Organ, um das Heil selbstthätig in Empfang zu nehmen, und fehlt es somit dem Vorgange der Heilsaneignung von Seite jenes an persönlicher Willensbestimmtheit: so ist die natürliche Folge, daß in Betreff des Heilsobjektes eine der in Betreff des Heilsorganes aufgestellten adäquate Vorstellung sich bilden wird. Daß im Worte Gottes Jesus Christus das centrale Heilsobjekt sei, auch in Beziehung auf diese Grundwahrheit sind beide Confessionen einverstanden. Daß es über die Person Christi außer dem Worte Gottes keine zuverlässige Kunde, daß es außerhalb des biblischen Urbildes von ihm nur noch Zerrbilder gebe: darin stimmen sie völlig überein. Durch die mythologisirende Richtung der mittelalterlichen Scholastik war aber das ächte Geschichtsbild von Christo beinahe gänzlich verloren gegangen ***).

*) Formula Concordiae, epitome II, 18: Item, quod Dr. Lutherus scripsit, hominis voluntatem in conversione pure passive se habere: id recte et dextere est accipiendum. Selbst strenge Lutheraner erkennen diesen Mangel jetzt an, vgl. Eytel, über Charakter und Einheit der luth. Bekenntnißschriften (Zeitschrift f. d. ges. luth. Theol. u. Kirche, 1858, 1, 54.)

**) Vgl. Darstellung, I, 186.

***) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, sagt treffend (2. A.) II, 1: „Der Verlust des historischen Gottmenschen, des Menschensohnes voll Gnade und Wahrheit, rief (im Mittelalter) in dem religiösen Bedürfnisse ganz ähnliche Triebe wieder wach, wie wir sie vor Christus in dem mythenbildenden Heidenthum und seinen christologischen Vorspielen gewannen."

Dieses und mit ihm die unverfälschte Heilskunde überhaupt, aus ihr aber wiederherstellende Heilskraft auf's Neue zu gewinnen: das mußte in Beziehung auf das Heilsobjekt das Hauptbestreben des Protestantismus sein. Nun ist freilich Christus nicht nur auf Erden in menschlich-geschichtlicher Gestalt da gewesen, sondern er ist auch im Himmel das übergeschichtlich verklärte Haupt seiner Gemeinde. Hat er nun aber bis an der Welt Ende bei jener zu sein verheißen, so ist das unter allen Umständen sicherlich nur in der Art möglich, daß der himmlisch-verklärte nicht ein anderer als der irdisch-geschichtliche Christus sein kann. Je weniger nun in Gottes Wort über die Art und Weise, wie wir uns die diesseitige Gegenwart des einst irdisch gewesenen und dann himmlisch gewordenen Christus vorzustellen haben, geoffenbart ist: desto näher liegt die Versuchung, Vorstellungen hierüber auf dem Wege der Ueberlieferung selbst zu bilden. Und hier ist denn auch der Punkt, an welchem die Differenz zwischen den beiden Confessionen in Betreff des Heilsobjektes erst anhebt. Ist sie an der Lehre vom Abendmahle am Heftigsten entbrannt: so hat sie doch eigentlich immer einen wesentlich christologischen Charakter gezeigt. Im Genusse des Abendmahles wird der Gläubige der Heilsgegenwart Christi ganz insbesondere gewiß; auf welche Weise der Empfang des Personlebens Jesu Christi im Abendmahle vorstellbar zu machen sei, das war denn auch die controverse Frage.

Je geflissentlicher der Protestantismus seinem Principe gemäß darauf zu achten hat, daß die Heilskunde immer aus den ursprünglichsten Quellen geschöpft werde: desto entschiedener lag es in seiner Aufgabe, die mythologisirende mittelalterliche Vorstellungsweise in diesem Punkte zu vermeiden. Hatte der Herr auf's Nachdrücklichste versichert, daß er bei den Seinen allezeit*), und nicht nur während der Austheilung des Abendmahls, sein werde: so verstand es sich doch von selbst, daß seine persönlich gegenwärtige Selbstmittheilung im Abendmahle nicht als eine von derjenigen wesentlich verschiedene gedacht werden durfte, welche er seiner Gemeinde als eine immer stattfindende bezeichnet hatte. Eine solche wesentliche Verschiedenheit wurde dennoch lutherischerseits behauptet.

*) Matth. 28, 20: Καὶ ἰδοῦ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἑώς τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

War überdies von dieser Seite die Gewissensaktion zu einem bloßen Receptionsvermögen herabgesetzt worden, so war damit der ethische Character der Bezogenheit auf Christum im Abendmahle wesentlich alterirt. War der Glaube zum bloßen Gefäß geworden, welches das Heilsobjekt ohne alles Zuthun von seiner Seite aufnehmen sollte, so war die unvermeidliche weitere Folge, daß das Heilsobjekt selbst unter der Form einer Substanz vorgestellt werden mußte, deren sicherer Empfang im Abendmahle dem Subjekte nur durch substantielle Vereinigung mit den irdischen Elementen des Sacramentsgenusses, und deßhalb nur durch mündlichen Genuß, verbürgt war. Daher verwandelt in der lutherischen Theologie das nur mit dem Gewissen anzueignende Heilsobjekt sich in eine nothwendig mit dem Munde aufzunehmende Heilssubstanz, und die Controverse dreht sich zuletzt um die rein theologische Frage, ob das Heilsobjekt wirklich unter der Kategorie der Substanz vorstellbar zu sei machen und ob es wirklich nur mit Hülfe eines leiblichen Organs aufgenommen werden könne, oder ob es sich damit anders verhalte?

Auf ähnliche Resultate führt nun auch die Vergleichung des lutherischen und des reformirten Kirchenbegriffes. Bei keinem Lehrpunkte hat sich die überwiegend receptive Bestimmtheit des religiösen Organs lutherischerseits so deutlich herausgestellt, als bei diesem. Schon in seinen ersten kirchenbildenden Versuchen hat der lutherische Protestantismus, an der Möglichkeit einer selbstständigen Organisation der Heilsgemeinschaft verzweifelnd, die Staatsgewalt um Schutz und Bevormundung derselben flehentlich angegangen. Wie einerseits das individuelle Gewissen, so erscheint andererseits ihm auch die Gemeinde lediglich als ein Gefäß, welchem die Heilssubstanz durch reine Lehre und rechtmäßiges Sacrament unaufhörlich eingegossen werden muß, und welches keine andere Bestimmung hat als diese in sich aufzunehmen und aufzubewahren. Daher die Vorstellung, daß reine Lehre und stiftungsgemäßes Sacrament Alles in sich schließe, dessen die Kirche bedürfe. Daher die tiefe Abneigung gegen die organisirte Gemeindethätigkeit der Reformirten, gegen Presbyterial- und Synodal-Verfassungsgrundsätze, gegen Begrenzung der staatsbevormundenden Oberaufsicht, wie endlich gegen jeden Versuch allmäliger Hinüberleitung der kirchlichen Gemeinschaft von ihrem Unmündigkeitsverhältnisse zur Selbstverwaltung und Selbstregierung.

Die Anschauungen des reformirten Protestantismus beruhen unstreitig auch hier auf einer anderen vorstellenden Thätigkeit. Das religiöse Organ wird bei ihm auch hier niemals lediglich in die Sphäre der Receptivität herabgedrückt; es bleibt immer wesentlich lebendige Aktion und setzt sich ein selbstverantwortliches sittliches Thun zum Ziele*). Daher die vorherrschend ethische Fassung des Glaubensbegriffes bei den reformirten Reformatoren**). Daher die Unfähigkeit des reformirten Denkens, sich die Selbstmittheilung des Personlebens Christi im Abendmahle als eine irgendwie an ein Naturelement gebundene vorzustellen. Das Göttliche ist auf dem reformirten Standpunkte immer lediglich Geist, Gottesmittheilung ist Geistesmittheilung, die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle als persönliche Lebensmittheilung des Erlösers wesentlich Geistes- und Kraft-Mittheilung***). Geistesnahrung zu seinem geistlichen Heile will der Reformirte auch im Abendmahlsgenusse empfangen; das irdisch substanzielle, das irgendwie wenn auch noch so verfeinert materiell leibliche, Element gilt ihm als nichts nütze†). Hierin liegt denn auch der Grund, weßhalb der reformirte Protestantismus von der disseitig-sinnlichen Erscheinung der Heilswahrheit und dem derzeitig-zeitlichen Bewußtsein des Heilsbesitzes immerfort wieder auf den ewigen Heilsquell, den aller Zeitentwicklung als deren Begründung vorangehenden unbedingten

*) Conf. helvetica posterior, IX: Docemus, regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive, sed active Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt.

**) S. mein Wesen des Protestantismus II, §. 28 und §. 30, wo die Quellennachweise zu finden sind.

***) Calvin in seiner Schrift de coena (ed. Amst. VIII, 9): Quid enim sibi vellet, nos panem comedere ac vinum bibere, ut significent carnem ipsius cibum esse nostrum et sanguinem potum, si veritate spirituali praetermissa vinum et panem solummodo praeberet?

†) Zwingli (Werke II, 2, 11): Der fest, gerecht, luter gloub vertruwt u. Christi gottheit und erkennt sinen tod unser leben syn; aber von lyblichem essen weißt er nüt; dann es nützt ihn nüt; dann Gott dem lyblichen essen nüts verheissen, hat es ouch nit yngesetzt. Zum andern schickt es sich des gloubens halb nit.

göttlichen Heilswillen, in der so vielfach mißdeuteten Erwählungslehre zurückstrebt. Trotz aller Mißgriffe und Mängel, welche bei der dogmatischen Darstellung dieses Lehrpunktes mituntergelaufen sind, ist das Bewußtsein des Erwähltseins dennoch die einzige vollkommen sichere Bürgschaft für die zeitliche Wirklichkeit des Heils, welches ohne die ewige göttliche Veranstaltung nur ein glückliches Spiel des Zufalls, aber keine nothwendige Offenbarung der göttlichen Weisheit und Barmherzigkeit sein könnte. So wenig jedoch ist der Glaube an die ewige göttliche Erwählung für das reformirte Bewußtsein ein fatalistisches Ruhepolster, daß er vielmehr der für dasselbe unversiegliche Quellpunkt der kräftigsten ethischen Aktionen ist. Und zwar gerade in der Gemeinde muß das ewig von Gott Gewollte sich auch zeitlich einen entsprechenden Organismus schaffen, und der sittlich thatkräftige Gemeindegeist, der in Werken der Liebe, der Zucht, der Einigkeit sich ausdrückt, ist nur die nothwendige Spiegelung der die irdische Heilserscheinung ewig bedingenden göttlichen Heilsgedanken, die als Gedanken eben Gottes Gedanken, und deßhalb ihrer Verwirklichung sicher und gewiß sind.

Die krankhaften Neigungen in beiden Confessionen.

§. 121. Was die dogmatische Formel betrifft, auf welche wir in unserm Lehrsatze die Differenz zurückzuführen versucht haben, so ist uns wenigstens keine bekannt, welche jene auf eine dem Thatbestande ebenso entsprechende Weise bis jetzt ausgedrückt hätte. Erfahrungsgemäß hat der lutherische Protestantismus die Neigung in sich, noch nicht ausgeschiedene römisch-katholische Traditionsreste mehr als räthlich zu conserviren, während der reformirte es vorzieht, mit der Tradition völlig zu brechen, als ihren Irrthümern in dem Lehr- oder Lebens-Systeme der Kirche auch nur das geringste Zugeständniß zu machen. Soweit der lutherische Protestantismus der Versuchung nachgiebt, das Göttliche in der Form der Substanz vorzustellen, läuft er damit Gefahr, die menschlich-geschichtliche Erscheinung Christi abermals mythologisirender Verdunkelung preiszugeben. Soweit der reformirte Protestantismus das Göttliche lediglich in der Bestimmtheit des Geistes haben will, ist er auf dem Wege, die menschlich-geschichtliche Erscheinung Christi zu einer zufälligen, oder doch unwesentlichen, herabzusetzen. Ist das Lutherthum nicht

frei von der Gefahr, in einseitigen Vertretern bis in die Irrthümer des Pantheismus und Materialismus sich zu verlieren, so ist die reformirte Theologie nicht frei von der Tendenz, einem einseitigen Spiritualismus und Determinismus Eingang zu gewähren. Die Möglichkeit des Abfalls von dem Principe des Protestantismus selbst liegt jedoch auf lutherischer Seite unter allen Umständen ungleich näher, als auf reformirter. Die reformirte Confession kann wohl das Princip des Protestantismus überspannen, wie sie es in reformirter Sektenbildung thatsächlich öfters gethan hat, aber sie wird es niemals verläugnen; in ihr pulsirt auch bei ihren Verirrungen noch der Herzschlag des protestantischen Geistes; der Glaube an die Selbstverantwortlichkeit des Gewissens und die Ursprünglichkeit und Alleinverbindlichkeit des göttlichen Wortes lebt stets in ihr fort, und darum hat sie den Muth männlicher Vertheidigung ihrer Rechte so oft bewährt und ist mit so kühnem Eroberungszuge nach allen Welttheilen vorgedrungen. Die lutherische Confession ist zwar gesichert vor protestantischer Uebertreibung, aber nicht in gleicher Weise vor Abschwächung und Verläugnung protestantischer Grundwahrheiten, nicht vor principwidrigen Zugeständnissen an die Irrthümer des Traditionsprincipes, nicht vor, namentlich in gegenwärtiger Zeit, im Angesichte immer bedrohlicher auftretender römischer Rückeroberungsgelüste, bedenklicher Depotenzirung der ursprünglich protestantischen Gewissensenergie und Glaubensfestigkeit.

Die für Rückbildungsprocesse der angedeuteten Art versuchungsvollste Stelle im Systeme des Lutherthums ist unstreitig die Sacramentslehre. Dieselbe bildet die Rüstkammer, aus welcher der römische Katholicismus auf Grund seines Princips immer aufs Neue wieder seine stärksten Waffen hervorholt. Hier ist der Punkt, wo er das göttliche Heilsobjekt selbst, und mit ihm das heilsbedürftige Gewissen, menschlich gefangen nimmt. In der Sacramentslehre ist die lutherische Confession dem Principe des Protestantismus am Wenigsten gerecht geworden; sie hat auch das in demselben aufgestellte Problem, wie es ohne Selbstwiderspruch möglich sei, das Heil einerseits lediglich durch den Glauben, andererseits aber doch auch wieder in Folge leiblichen Genusses vermittelt werden zu lassen, bis auf die heutige Stunde noch nicht gelöst. Die neuerlich mit absichtlicher

Ostentation vorgetragene Behauptung, daß die lutherische „Kirche" eine „Sacramentskirche" sei, weist bedrohlich auf den Irrweg hin, auf welchen in der Sacramentslehre der traditionelle Rückbildungsproceß eine Partei innerhalb dieser Confession zu drängen im Begriffe ist. *)

Die Einheit der Confessionen in ihrer Verschiedenheit.

§. 122. Aus dem Bisherigen ergiebt sich nun aber, daß weder in der einen, noch in der anderen der geschichtlich gewordenen protestantischen Hauptconfessionen, noch auch in irgend einer anderen protestantischen Sonder- Lehr- oder Lebens-Gestaltung, die volle und ausschließlich wahre Verwirklichung des Wesens oder Princips des Protestantismus zu finden ist.

Der Protestantismus an sich selbst ist umfassender und größer als jede seiner Sonderbildungen. Dagegen behauptet unser Lehrsatz unstreitig mit Recht, daß die confessionellen Differenzen niemals aus bloßen Zweckmäßigkeitsrücksichten abzuschwächen oder zu verwischen sind. Durch einen geschichtlichen Proceß sind sie entstanden; auf geschichtlichem Wege müssen sie sich wieder lösen. Und zwar wie sie nicht aus einem Bedürfnisse der Gemeinde, sondern aus einer Verschiedenheit der theologischen Vorstellungsarten hervorgegangen sind: so sind sie auch jetzt nicht innerhalb der Gemeinde, welcher sie fast unbekannt sind, auszukämpfen, sondern sie müssen durch das Mittel der theologischen Controverse, aus der sie entsprungen sind, überwunden werden. Sicherlich sind nun auch in den beiderseitigen Differenzlehren noch specifische theologische Wahrheitselemente enthalten, welche in den Zusammenhang des dogmatischen Ganzen hineinverarbeitet werden müssen, was unser

*) Gewöhnlich führt man die Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus auf drei doctrinelle Hauptcontroverspunkte zurück: die Controverse über das Abendmahl, die Person Christi, und die Erwählungslehre. Diese Aufstellung ist aber nicht ausreichend, da eine vierte Differenz hinsichtlich der Lehre von der Kirche dabei nicht berücksichtigt ist. Doch kann man nicht ohne Grund die Controversen über das Abendmahl und die Person Christi, die sich nicht von einander getrennt behandeln lassen, in eins zusammenfassen, so daß in diesem Falle doch drei Controverspunkte bleiben. Ueber die Hauptdifferenz zwischen beiden Confessionen vgl. noch meinen Unionsberuf, 404 f.

zweiter ausführender Theil im Einzelnen nachzuweisen hat. Um so mehr ist aber an dem innern einheitlichen Wahrheitsgrunde beider Confessionslehrsysteme auch da, wo die äußere Differenz bis auf den heutigen Tag fortbesteht, so lange festzuhalten, bis die beiderseitigen Irrthümer ausgeschieden und die Wahrheiten, welche beiden Confessionen specifisch eigen sind, in einer höhern gemeinsamen Form dogmatischer Erkenntniß ihren ganz entsprechenden Ausdruck gewonnen haben. Daß unter solchen Umständen der Vereinigung beider Confessionen zu einer praktisch-kirchlichen Gemeinschaft nichts im Wege steht, ist selbstverständlich.

Siebenundzwanzigstes Lehrstück.

Das evangelische Bekenntniß.

* B. Carpzov, Isagoge in libros ecclesiarum Lutheranarum symbolicos. — Töllner, Unterricht von den symbolischen Büchern, 1796. — *Schleiermacher, über den eigentlichen Werth und das bindende Ansehen der symbolischen Bücher, 1819. — Bickell, die Verpflichtung auf die symbolischen Schriften, 1840. — * Ullmann, vierzig Sätze, die theol. Lehrfreiheit betr., Stud. und Krit., 1843, 1. — Julius Müller, die erste Generalsynode der evangel. Landeskirche Preußens, und die kirchlichen Bekenntnisse, 1847. — *Hundeshagen, die Bekenntnißgrundlage der vereinigten ev. Kirche im Großherzogthum Baden, 1852. — Die Bedeutung der Bekenntnißschriften in der evangelischen Kirche, Prot. Monatsblätter, 1857, Oktoberheft. — Die Vorlage des evangelischen Oberkirchenraths Badens und die Verhandlungen der badischen Gen.-Synode über den kirchlichen Bekenntnißstand, amtl. Darstellung der General-Synode 1. —

Die protestantischen Bekenntnißschriften der beiden Confessionen sind für den christlichen Dogmatiker eine besonders

wichtige Lehrquelle, aber nicht eine Lehrnorm, eine Lehrschranke, aber nicht ein Lehrgesetz, ein Lehrzeugniß, aber nicht die abschließende Lehrentscheidung. Der christliche Dogmatiker hat nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, ihren Inhalt vom Standtpunkte des Gewissens aus und nach dem Maßstabe des göttlichen Wortes zu prüfen. Was hiermit nicht im Einklange steht, kann auch nicht als maßgebend bei der dogmatischen Lehrdarstellung betrachtet werden.

Die Bekenntnißschriften nicht Lehrnormen, sondern Lehrquellen.

§. 123. Der schon früher von uns widersprochenen Ansicht, daß Lehrsätze, welche in der evangelischen Glaubenslehre eine Stelle beanspruchen, sich zuerst durch Berufung auf die evangelischen Bekenntnißschriften legitimiren müßten, hat Schleiermacher dadurch selbst wieder die Spitze abgebrochen, daß er die Anforderung, etwas Eigenthümliches zu enthalten, an jede Dogmatik richtet, und die Behauptung aufstellt, daß der Lehrbegriff der evangelischen Kirche überall nicht ein durchaus feststehender, sondern vielmehr ein werdender sei, so daß wohl von ihr ausgesagt werden könne, das Eigenthümliche derselben in der Lehre sei noch nicht vollständig zur Erscheinung gekommen.*) Allerdings ist im Allgemeinen Beides wahr: die Dogmatik soll auf den Grundlagen der evangelischen Erkenntniß, welche zur Zeit der Reformation festgestellt worden waren, eben so sehr weiter entwickelt werden, als auch keinen Augenblick außer Acht lassen, daß sie auf demjenigen geschichtlichen Boden ruht, welchen die kirchlichen Bekenntnisse beider Confessionen als einen fundamentalen für die von ihnen ausgegangene Lehrentwicklung einnehmen, und daß diesen verlassen, so viel als von dem Princip der Reformation selbst sich lossagen hieße. Dagegen herrscht nun aber über das nähere Verhältniß der christlichen Dogmatik zu den Bekenntnißschriften noch immer nicht nur eine bedeutende Meinungsverschiedenheit, sondern auch eine große Verwirrung, und aus dieser nach bestem Vermögen wissenschaftlich sich herauszuarbeiten, ist ein

*) Der christliche Glaube, §. 25, 2.

wesentliches dogmatisches Grunderforderniß. *) Da vom Standpunkte des protestantischen Principes aus die Kunde von der göttlichen Selbstoffenbarung aus dem Worte Gottes selbst geschöpft werden muß und deßhalb auch dieses allein wirklich lehrnormative

---

*) Die Bekenntnisse (σύμβολα), eigentlich tesserae, Merkzeichen, Unterpfänder, welche beim Abschlusse verschiedenartiger Verbindungen zu gleichen Hälften unter die Verbindungsgenossen vertheilt wurden, von daher Unterscheidungszeichen kirchlicher Confessionen anderen gegenüber, die Unterscheidungslehren enthaltend, die Gesinnungs- und Lehrgenossen gleichsam unter einer Fahne fremden Fahnen gegenüber zusammenhaltend. Die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche zerfallen der Confession nach vorzüglich in lutherische und reformirte, der Dignität nach in primäre und secundäre. Primär-lutherische sind: 1) die Augustana, den 25. Juni 1530 dem Kaiser Karl V. in Augsburg übergeben, mit ursprünglich irenischer Tendenz, in zwei Hauptheile zerfallend: die 21 articuli fidei praecipui, in Beziehung auf welche Uebereinstimmung mit den Katholiken irrthümlich fingirt wurde, und die 7 articuli in quibus recensentur abusus mutati (Kelchentziehung, Priesterehe, Messe, Beichte, Fasten, Mönchsgelübde, Kirchengewalt); 2) die apologia Confessionis, eine Widerlegung der gegnerischen sogenannten confutatio oder Augustanae confessionis responsio, von Karl V. am 22. Sept. 1530 abgelehnt, 1531 edirt, diese beiden von Melanchthon verfaßt; 3) die articuli Smalcaldici, zur Vorlage auf dem von Papst Paul III. ausgeschriebenen Concilium bestimmt, gegen Ende des Jahres 1536 von Luther entworfen, am 24. und 25. Fbr. 1537 „frequentissimo theologorum conventu" unterzeichnet. Der anhangsweise beigefügte tractatus de potestate et primatu Papae ist von Melanchthon verfaßt und nicht nur von den Theologen, sondern auch von den evangelischen Ständen unterzeichnet, daher von höherer symbolischer Autorität; 4) der Catechismus major et minor Luthers (1529), jener für die Prediger, dieser für die Gemeinden zur Unterweisung bestimmt. Secundär-lutherisch ist die Formula concordiae, aus einer Reihe von Vereinigungsexperimenten, der schwäbisch-sächsischen, der Maulbronner, der Torgauer Formel und dem bergischen Buche erwachsen, 1580 den 25. Juni in Dresden am fünfzigjährigen Gedächtnißtage der Uebergabe der Augsburger Confession promulgirt, in eine epitome und die genauere Ausführung solida declaratio zerfallend, auf alle confessionell streitigen Lehrpunkte jener Zeit sich erstreckend, vorzüglich auf kirchliche Ausschließung der Melanchthonianer und Reformirten berechnet. (Zu vgl. mein Art. Concordienformel in Herzogs Realencyclopädie) — Primär-reformirt sind vorzugsweise: 1) die erste Basler Confession, 1534, von Oecolampad und Myconius bearbeitet, durch Einfachheit, Kürze und Weitherzigkeit ausgezeichnet; 2) die zweite Basler oder erste Helvetische Confession, 1536

Autorität besitzen kann, so liegt es eigentlich schon in der Natur der Sache, daß es neben der normativen Autorität des göttlichen Wortes nicht noch eine andere maßgebende Lehrautorität geben kann. Aus diesem Grunde behauptet auch unser Lehrsatz vor Allem, daß die kirchlichen Bekenntnißschriften eine zwar besonders wichtige Lehrquelle, jedoch keine Lehrnorm sind.

Normative Autorität schreiben sich die symbolischen Bücher nun auch in der That selbst keineswegs zu. Sogar die Concordienformel lehnt in thesi den Anspruch, eine solche zu besitzen, feierlichst von sich ab.*) Erst die lutherische Dogmatik auf dem Höhen-

---

unter Einfluß der Straßburger Theologen in vermittelnder Absicht entworfen; 3) Catechismus genevensis, 1536 von Calvin ursprünglich in französischer Sprache geschrieben, 1538 in lateinischer edirt; 4) Consensus tigurinus, 1549, ein Vereinigungsversuch zwischen dem zwinglischen und calvinschen Lehrtropus in dem Abendmahlsdogma, und Consensus genevensis, 1551, ein Vereinigungsversuch zwischen denselben Lehrtropen in dem Prädestinationsdogma; 5) Catechesis palatina, auf Befehl des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz durch den Schüler Calvins C. Olevianus und den Melanchthonianer Z. Ursinus verfaßt, 1563 edirt; 6) Confessio helvetica posterior, von dem Zürcher Antistes H. Bullinger 1564 entworfen, 1566 promulgirt, nächst dem Heidelberger Katechismus in den meisten reformirten Landeskirchen als symbolische Schrift anerkannt. Außerdem nennen wir noch an diese Bekenntnisse sich anschließend die Confessio Hungrica (1557—58), Gallicana (1559), Scoticana (1560), Anglicana (1562), Belgica (1562). Secundär reformirt sind insbesondere die Confessio marchica Sigismundi, zunächst von 1614, die Canones Dordraceni, 1619, und die Formula consensus helvetica, 1675 von dem berühmten Zürcher Professor H. Heidegger gegen die freiere Richtung der Theologen von Saumür, M. Amyrault, J. de la Place, und Capellus verfaßt, bald allseitig wieder aufgegeben. — In Betreff der Augustana ist noch zu bemerken, daß die sogenannte invariata oder emendata ed. von 1540 und 42, welche in der Abendmahlslehre den Reformirten und in der Lehre von der Bekehrung den Synergisten wesentliche Concessionen macht, von den strengen Lutheranern nach dem Vorgange der Concordienformel für unächt und autoritätslos angesehen wird, während die Reformirten ihr meist ihre Zustimmung ertheilt haben.

*) Cetera autem Symbola et alia scripta ... non obtinent auctoritatem judicis, haec enim dignitas solis sacris litteris debetur, sed duntaxat pro religione nostra testimonium dicunt eamque explicant etc. (Epitome, de compendiaria regula atque norma).

punkte ihrer scholastischen Ausgestaltung hat, vom Instinkte der Selbsterhaltung getrieben, den Satz aufgestellt, daß es zur Beurtheilung der kirchlichen Lehrproduktion eine doppelte Norm, eine normirende und eine normirte, gebe. *) Daß auch neuere Dogmatiker einer so unhaltbaren Annahme noch ihre Zustimmung schenken, ist allerdings zu verwundern. Wir sind vor Allem nicht der Meinung Martensen's, daß eine Dogmatik, die nur biblisch, nicht auch kirchlich sein wollte, eo ipso auch nicht biblisch sein könnte.**); denn was wirklich biblisch ist, das ist eben darum auch wahrhaft kirchlich. Aber noch weit weniger können wir der Ansicht beypflichten, daß den Symbolen eine secundäre kanonische Dignität als normis normatis zukomme. Die Bezeichnung norma normata ist eine der unglücklichsten, die jemals in dogmatischer Verlegenheit erfunden worden ist. Das ist ja eben die eigenthümliche Bedeutung des Bedingenden, daß es nicht selbst bedingt, der Regel, daß sie nicht selbst gemaßregelt wird. Ein nur bedingt Bedingendes ist nicht mehr in Wirklichkeit eine Autorität. Wird einem Bedingten das Recht zu bedingen eingeräumt, wie in jenem Falle den Bekenntnißbüchern, so kann mit

---

*) Quenstedt (systema, 46): Aliud est, esse normam ac regulam credendorum absolute, et aliud, esse normam et regulam sub certo respectu et quibusdam quasi limitibus. Confessiones et doctrinae Corpora . . . sunt norma et regula non simpliciter, sed sub certo respectu — norma tesseralis, testimonialis doctrinae publicae quarundam Ecclesiarum particularium; principium vero et norma istius est S. Scriptura, ex qua Confessionum istarum autores deduxerunt id, quod ipsi credendum esse crediderunt et quod in territoriis suis credi voluerunt (welche Naivität!). Baier (comp. th. pos., 113): Quando libri nostri symbolici aliquando normae aut normalium librorum appellatione veniunt, non tamen intelligitur norma absolute sic dicta, sed secundum quid, aut cum addito, norma secundaria, normata, id est minus proprie (!) sic dicta. Hollaz, (examen, 57): Nullum autem symbolum ecclesiae absolute et simpliciter est norma fidei et morum, sed dicitur norma secundum quid et respective, habito respectu ad ecclesias certas, quae veritatem et certitudinem symbolorum ex scriptura probatam praesupponunt. Vgl. noch Twestens eingehende Erörterung über die Symbolfrage a. a. O. I, 272 ff.

**) Christl. Dogmatik, §. 28.

gutem Grunde entgegengehalten werden, daß dasselbe der Natur der Sache nach nur bedingt bedingen, d. h. daß von seinem Ausspruche jederzeit an einen höheren Richter Berufung eingelegt werden könne. Eine s. g. norma normata ist daher immer norma quatenus, d. h. Autorität ist nur in so fern in ihr vorhanden, als sie mit der norma absoluta übereinstimmt. Der Satz aber, daß die Bekenntnisse nur in so fern normative Autorität besäßen, als zwischen ihnen und dem Worte Gottes eine wirkliche Uebereinstimmung stattfinde, ist jederzeit als ein ihre lehrmaßgebende Kraft und Würde vernichtender von allen denen angesehen worden, welchen es mit der Anerkennung ihrer normativen Dignität Ernst war.

Diese Anerkennung wird nun freilich dadurch keine besser begründete, daß sie den Symbolen in so fern und weil sie mit dem Worte Gottes übereinstimmen, normative Autorität zuschreibt.*) Denn jene beiden Conjunktionen schließen sich logisch unzweifelhaft gegenseitig aus. Wenn die symbolischen Bücher normative Geltung haben, weil sie mit der Schrift übereinstimmen, so ist damit jeder Zweifel an ihrer Nichtübereinstimmung an und für sich beseitigt, und die Formel in so fern hat dann keinen Sinn mehr. Wenn sie dagegen normative Geltung haben, in so fern sie mit der Schrift übereinstimmen, so ist in dieser Formel die Vorstellung einer nur beziehungsweisen Uebereinstimmung mit der Schrift enthalten, und das „weil“ hat dann alle Bedeutung verloren. So rein unmöglich ist es, quia und quatenus in diesem Zusammenhange gleichzeitig miteinander auszusagen, daß man vielmehr zu sagen gezwungen ist: erst da wo das quia aufhört, kann das quatenus anfangen, und erst da wo das quia angefangen hat, kann das quatenus keinerlei Stelle

*) So Martensen, a. a. O.: „Fragen wir nun, welche kanonische Bedeutung die kirchlichen Symbole für die Dogmatik haben, so haben sie Bedeutung als normae normatae, oder quia und quatenus cum Sacra Scriptura consentiunt“. Twesten dagegen richtig a. a. O., 1, 281: „Sie sind und bleiben nur Zeugnisse und Erklärungen, wie die h. Schrift in unserer Kirche verstanden und ausgelegt wird, und in Folge dessen Mittel der Beurtheilung, in wie weit eine Lehre mit dem von uns kirchlich recipirten Lehrbegriffe übereinstimmen“. Für solche „Mittel der Beurtheilung„ ist doch sicherlich die Bezeichnung norma eine mißbräuchliche.

mehr finden. Die Eigenschaft der normativen Autorität ließe sich für die Bekenntnißschriften nur unter der Bedingung darthun, daß der Nachweis ihrer *vollkommenen* Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes, d. h. ihrer dogmatischen *Unfehlbarkeit*, geleistet werden könnte, obwohl auch für diesen Fall nicht ihnen, sondern nur *dem Worte Gottes in ihnen* diese Autorität im eigentlichen Sinne einwohnte. Nun ist aber die Aufbringung eines derartigen Nachweises *nicht nur thatsächlich unmöglich*, sondern auch vom Standpunkte des Protestantismus aus *grundsätzlich unthunlich*. Die Bekenntnisse sind bloße, wenn auch noch so hervorragende, *Glieder in der durch alle Jahrhunderte hindurchlaufenden Kette der Tradition*; sie sind primitive Erzeugnisse *lehr- und kirchen-bildender Thätigkeit*; alle Tradition ist aber *als solche* dem Irrthum zugänglich. Für keinen Bestandtheil der Tradition, auch nicht für den am Höchsten autorisirten, läßt sich der Beweis der Unfehlbarkeit antreten; es giebt erfahrungsgemäß keine irrthumslose Ueberlieferung. Sicherlich waren die Verfasser der protestantischen Symbole beider Confessionen ihrerseits von der Ueberzeugung durchdrungen, daß sie die christliche Heilswahrheit in größtmöglichster Uebereinstimmung mit der ächt katholischen und im möglichst kräftigen Gegensatze zu der falsch katholischen Kirche, daß sie dieselbe möglichst rein und lauter aus dem Worte Gottes geschöpft hätten. Von einem Anspruche auf die Gabe unfehlbarer Lehrbildung findet sich aber bei ihnen auch nicht eine *Spur*, und sie erklären sich daher auch jederzeit bereit, *aus dem Worte Gottes* hinsichtlich des in den Symbolen niedergelegten Bekenntnißinhaltes *sich eines Besseren belehren lassen zu wollen**). An eine *wunder-*

---

*) In dem an den Kaiser gerichteten *Vorworte zu der A. C.* legen die Protestanten daher Berufung an ein allgemeines Concil ein, dessen *end*-gültige Entscheidungen in Religionssachen sie abwarten wollen; im *Epiloge* bemerken sie zum Schlusse: Si quid in hac confessione desiderabitur, *parati sumus latiorem informationem*, Deo volente, *juxta Scripturas exhibere*. So in der Regel auch die *reformirten* Bekenntnißschriften, z. B. die *conf. helv. post.*: Ante omnia vere protestamur, nos *semper esse paratissimos*, omnia et singula hic a nobis proposita *denique meliora ex verbo Dei docentibus, non sine gratiarum actione, et cedere et obsequi in Domino.*

bare göttliche Erleuchtung bei ihrer symbolischen Autorschaft dachten sie so wenig, daß sie sich umgekehrt auf ihre, während der Abfassung von ihnen gebrauchte, menschliche Vorsicht beriefen.*) Erst eine von dem Principe des Protestantismus in bedenklicher Abweichung befindliche dogmatische Richtung hat bei ihrem peinlichen Bemühen, den überlieferten Lehrbegriff um jeden Preis in allen seinen Theilen zu retten, sich so weit führen lassen, daß sie den symbolischen Büchern außer der bedingten normativen Autorität auch noch eine bedingte Inspirirtheit zuschrieb, und die rückwärts schreitende Theologie unserer Zeit hat selbst in geistvolleren Vertretern kein Bedenken getragen, diese unglückliche Vorstellung aufs Neue wieder aufzunehmen.**)

Und doch ist hier nur Eines oder das Andere möglich: entweder fand in Beziehung auf die Verfasser der symbolischen

---

*) Zu vgl. Corpus Ref. II, 146 das Schreiben Melanchthons vom 26. Juni 1530 an Camerarius.

**) Wir finden sie bei Hollaz (examen, 56) schon hinlänglich ausgebildet: Libri Symbolici sunt scripta sacra, consignata a viris orthodoxis, mediatae illuminationis privilegio divinitus donatis. Sensu strictissimo, fügt er daher noch erläuternd bei, nullum ecclesiae symbolum vocari potest θεόπνευστον. Quamvis enim viri orthodoxi a Sp. S. illuminati illud mente conceperint, et in literas retulerint, non tamen ex specialissima, extraordinaria et immediata, inspiratione Dei scripserunt, sed ordinaria et mediata illuminatione a Deo fuerunt donati et edocti. Neque iisdem singula verba Librorum Symbolicorum a Sp. S. in calamum sunt dictata, sed assistente et dirigente Deo ipsi verba congrua invenerunt et dogmatibus divinis applicarunt. Also ungefähr der Inspirationsbegriff Calixts und des Supranaturalismus hier auf die Verfasser der symbolischen Bücher applicirt! Martensen (chr. Dogm., §. 28) giebt dieser Anschauung folgende Wendung: „Wir betrachten die lutherische Confession nicht als ein Werk der Inspiration, aber eben so wenig als ein bloßes Menschenwerk, da die Reformationszeit einen besonderen und außerordentlichen Beruf hatte, zu zeugen und zu bekennen, was auch von den symbolbildenden Perioden der älteren Kirche gilt." Stahl (wider Bunsen, 21): „Ein solches Ansehen, d. h. ein bindendes als Institution, hat unsere Kirche an der göttlichen Offenbarung, deren Inhalt und Verständniß längst ermittelt ist; sie hat es an dem Zeugniß (Bekenntniß) der Reformation, das zwar nicht auf göttlicher Eingebung, aber doch auf besonderer Erleuchtung beruht." Vgl. meine Gegenbemerkungen Allg. K.-Ztg. 1856, 430 f.

Bücher wirklich eine offenbarende göttliche Einwirkung statt, und dann gehören sie unter die Kategorie der Propheten und Apostel; oder es fand blos eine religiöse Einwirkung statt, und dann gehören sie, wie tief und innig auch jene gewesen sein mag, in eine Reihe mit allen frommen Gliedern der Gemeinde. Die Annahme einer halben Inspirirtheit ist, aufs Gelindeste gesagt, eine theologische Halbheit.

Aus dem Allem ergiebt sich mit Nothwendigkeit, daß den Bekenntnißschriften keine wirkliche normative Dignität zukommen kann, daß eine solche lediglich dem Worte Gottes zukommt. Sind aber die Bekenntnisse nicht Lehrnormen, so sind sie um so mehr höchst wichtige Lehrquellen für die Dogmatik*). Nachdem einmal das dogmatische Bewußtsein sich innerhalb des Protestantismus geschichtlich entwickelt und einen bestimmten Lehrausdruck gewonnen hat, so ist es geradezu unmöglich, diesen ohne fortgesetzte Zuhülfenahme der Bekenntnißschriften weiter fortzubilden. Sie sind mit wenigen Ausnahmen die ursprünglichsten und lebensfrischesten Hervorbringungen des durch das Gewissen neu erweckten und in das göttliche Wort neu vertieften Geistes der Reformation, und da wir annehmen müssen, daß dieser Geist in seinen frühesten Kundgebungen auch mit besonderer Intensivität und Kräftigkeit gewirkt habe, so ist damit auch das Recht und die Nothwendigkeit einer Nachwirkung desselben auf die später folgenden dogmatischen Hervorbringungen ausreichend begründet. Dessenungeachtet haben sie jedoch nur die Bedeutung einer mittelbaren oder secundären Lehrquelle. Niemals darf das protestantische Gewissen bei Dem sich beruhigen, was vor dreihundert Jahren durch unsere Väter als Inbegriff der Heilswahrheit und Ergebniß der Schriftforschung aufgestellt worden ist, sondern stets aufs Neue muß dasselbe sich angeregt fühlen, von der blos abgeleiteten zu der ursprünglichen Quelle zurückzugehen, die Bekenntnißschriften selbst am Lichte des göttlichen Wortes zu prüfen, den in ihnen niedergelegten Er-

*) Zu weit gehend Twesten a. a. O. I, 285: „Auf sie muß sich alle Verkündigung des Wortes in der Gemeinde zurückführen lassen, von ihnen alle gemeinschaftliche Bestrebung, in der Erkenntniß fortzuschreiten, ausgehen."

kenntnißinhalt so immer aufs Neue wieder in den Geist und Zusammenhang des göttlichen Wortes einzutauchen und gleichsam neu bewährt daraus hervorgehen zu lassen*).

---

*) Wenn die Vorlage des ev. Oberkirchenrathes in Baden (a. a. O., 28) sagt: „es sei nicht schwer, aus der Schrift einen Inbegriff von einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen zusammenzustellen, welcher dem, was wirklich Gesammtinhalt der Schrift sei, nicht nur nicht entspreche, sondern geradezu widerspreche" — so ist das allerdings nicht schwer, aber eben so wenig Schwierigkeit dürfte es haben, mit einzelnen aus dem Zusammenhange der Bekenntnißschriften gerissenen Sätzen das Gegentheil von dem, was jene sagen wollen, herauszubringen. Der Mißbrauch ist niemals ein Argument gegen den richtigen Gebrauch. Denn geht man von der Annahme aus, daß die Schrift als „Lebensbuch" keine bestimmte Lehre enthalte: so ist es ja auch nicht möglich, eine solche aus ihr zu ziehen, und wir werden unwillkürlich zu der römisch-katholischen Voraussetzung von der Nothwendigkeit einer Ergänzung der Schrift durch die Tradition fortgeschoben. Auch unterstellt sich in diesem Falle unvermeidlich die Vorstellung, daß die Schrift durch die Bekenntnisse normirt sei, d. h. daß man die Schrift nach dem Inhalte der Bekenntnisse zu erklären habe. Vortrefflich J. Müller (die erste Generalsynode, 134): „Das Ansehen einer Norm für den Glauben dürfen wir schlechterdings nicht der Ueberlieferung, weder als Ganzem noch in irgend einem auf einfache Grundbestimmungen sich beschränkenden Bekenntniß, sondern lediglich der h. Schrift zuschreiben. Ja, in jedem Produkt dieser Ueberlieferung, und natürlich um so mehr, je mehr es ein aus vielen Momenten bestehendes Ganzes ist, wird das ächt protestantische Bewußtsein von der Gebrechlichkeit des Menschen, auch wenn er unter dem leitenden Einflusse des göttlichen Geistes steht, und vorzüglich von dem weiten Uebergreifen des äußeren Bestandes der Kirche über ihren lebendigen Kern, von vornherein darauf gefaßt sein, Spuren von dem trübenden Einfluß der Sünde und des Irrthums zu treffen." Nicht minder vortrefflich Ullmann (vierzig Sätze, Stud. und Krit. 1843, I, 4): „Die Aufstellung der symbol. Bücher als verpflichtender Norm . . . obwohl hiermit ein bequemer, äußerlich sicherer und der rechtlichen Betrachtungsweise zusagender Maßstab gegeben wäre, würde doch weder ausführbar, noch wahrhaft protestantisch und reformatorisch sein . . . Sie wäre unprotestantisch, weil der Protestantismus von Haus aus den Geist der Fortbildung in sich hat, und es keinem Zweifel unterliegt, daß die Theologie auf nicht wenigen Punkten in der That und mit gutem Grund über die Bestimmungen der symbolischen Bücher, die uns zugleich über manche Hauptfragen der neueren Wissenschaft rathlos lassen, hinausgegangen ist."

So betrachtet und behandelt sind sie aber unverwüstlich lebenskräftige lehrgeschichtliche Knotenpunkte, an welche das fortschreitende dogmatische Bewußtsein schon darum anknüpfen muß, weil es nur von ihnen aus Lehrfortschritte giebt, an denen es sich stets auf's Neue wieder zu orientiren hat, weil es sich lehrgeschichtlich gar nirgends sonst orientiren kann. Normen sind sie aber nicht, und wenn ihnen die Dignität solcher auch nur in einem untergeordneten Sinne zugeschrieben werden will (wobei der Begriff ja eigentlich sich selbst aufgiebt): so wird immer, was ihnen an normativer Autorität zugelegt wird, in diametralem Widerspruche mit der Grundwahrheit des Protestantismus, dem göttlichen Worte daran abgebrochen, und, was den Menschen dadurch an Ehre zuwächst, das wird Gott an Ehre entzogen.

Die Bekenntnisse nicht Lehrgesetze, sondern Lehrschranken.

§. 124. Im nothwendigen Zusammenhange mit diesem Ergebnisse steht nun aber unser weiterer Satz, daß die Bekenntnißschriften wohl Lehrschranken, aber nicht Lehrgesetze seien. Nichts lag auch in der That weniger in der Absicht ihrer Verfasser, als vermittelst derselben mit kirchenrechtlicher Autorität ausgerüstete Lehrstatuten aufzustellen, nebst den selbstverständlich hieran haftenden Consequenzen von Strafandrohung und Strafvollstreckung bei vorkommender Uebertretung. War doch das älteste und ansehnlichste Bekenntniß der deutsch-evangelischen Kirche in lediglich apologetisch-irenischer Absicht, mit geflissentlicher Verhüllung der Schärfen und Spitzen des Lehrgegensatzes, am Allerwenigsten mit dem Zwecke, sich eigene Fesseln in der freien Erforschung und Verkündigung des göttlichen Wortes anzulegen, vielmehr einzig und allein in der Hoffnung, den Gegner von der Uebereinstimmung der evangelischen Lehre mit dem Lehrinhalte der h. Schrift und der ächt katholischen Kirche zu überzeugen, verfaßt und dem Kaiser übergeben worden*). Als nach langjährigem Streite der Parteien in der evangelischen Kirche die siegreiche auf den Gedanken kam, zur Behauptung des errungenen Uebergewichtes ein bekenntnißmäßiges Lehrgesetz aufzustellen, da fühlte sie wohl, wie wenig die Augustana auch in ihrer unveränderten Ge-

*) S. A. C. namentlich den Epilogus.

stalt einem solchen Zwecke genügen könne, und erst in der Concordienformel ist denn ein kirchliches Lehrgesetz, ebenso künstlich als gewaltsam, wirklich geschaffen worden.

Allein schon der Umstand, daß die selbstbewußteren deutsch-evangelischen Kirchengemeinschaften dieses Lehrjoch entweder von vorn herein mit Entrüstung ablehnten, oder bald im Ueberdruß von sich warfen, ist ein thatsächlicher Beweis, daß der gemachte Versuch ein dem Geiste des Protestantismus widerwärtiger war. Der Begriff eines die freie Wahrheits-Erforschung und -Verkündigung hemmenden Lehrgesetzes ist in der That schon an sich auf dem Grunde des Evangeliums ein widerspruchsvoller. Die Bekenntnisse waren der Ausdruck des in der reformatorischen Gemeinschaft lebendig gewordenen Glaubens; der Glaube aber entspringt aus einer Thätigkeit des Gewissens, und dieses widerstrebt seiner Natur nach jedem durch lehrgesetzliche Vorschriften ausgeübten äußeren Zwange. Hatten die Bekenntnisse die Bestimmung, zunächst die Gegner von dem in der reformatorischen Gemeinschaft wirksamen Christenglauben zu überzeugen, so konnten sie für die eigenen Gemeinschaftsgenossen jedenfalls keine andere Bestimmung haben, als denselben Glauben stets neu in ihnen zu begründen und zu erhalten. Durch Gesetze kann aber der Glaube weder begründet noch erhalten, es kann durch dieselben höchstens nur ein äußeres Verhalten herbeigeführt werden. So sehr ein gesetzliches Verfahren auf dem Gebiete äußerer Rechts- und Macht-Verhältnisse geboten ist, ebenso sehr ist ein solches auf demjenigen innerer Gewissensangelegenheiten ohnmächtig, und zwar schon darum, weil es den Punkt, auf welchen es hier ankommt, gar nicht zu erreichen vermag. Man kann durch Lehrgesetze allerdings Manches erzielen, einmal, daß der durch sie Bedrohte aus Furcht vor Strafe ihnen nicht zuwiderhandelt, dann auch vielleicht, daß er um der äußeren Vortheile willen, die mit ihrer Befolgung verknüpft sind, gegen seine Ueberzeugung sie auszuführen versucht und aus Selbstsucht ein Heuchler wird. Aber damit ist der Betreffende der Glaubenssubstanz des Lehrgesetzes nicht nur um nichts näher gekommen, sondern umgekehrt um so fremder geworden, je mehr ihm der blos äußerliche Standpunkt, welchen er dazu eingenommen, genügt. Der Buchstabe, die Formel, wird zwar hoch gehalten; aber wo ist

die Liebe, das Vertrauen zu dem Inhalte geblieben? Das Heil will geglaubt werden, um heilskräftig zu werden; es hat keinen Sinn, zu sagen, daß man dem Heile sich unterwerfe; denn Gaben und Gnaden nimmt man an, man unterwirft sich ihnen nicht. Oder vielmehr, wo auf das lehrgesetzliche Verhältniß zu den Bekenntnissen der Hauptnachdruck gelegt wird, da hat es den Sinn, daß man etwas Anderes als das Heil, daß man menschliche Ordnungen und Machtbefugnisse anstatt göttlicher Heilsgedanken und Heilsstiftungen will.

Nun ist aber auch noch der andere Theil unseres Satzes, daß die Bekenntnißschriften Lehrschranken seien, genauer zu erläutern.

Sicherlich hat sowohl der Dogmatiker als der christliche Theologe und Geistliche im Allgemeinen nicht ein Recht der Lehrwillkür anzusprechen, wie ein solches leider nicht selten mit dem Rechte der Lehrfreiheit verwechselt wird. Es ist die Pflicht des Dogmatikers, des Theologen überhaupt, die Wahrheit des christlichen Heils darzustellen, und der Irrthum ist mithin von dieser Darstellung grundsätzlich ausgeschlossen. Nun könnte man freilich einwenden: eben deßhalb, weil der Dogmatiker, weil der theologische Lehrer überhaupt die Wahrheit lehren solle, dürfe ihm auch der Zutritt zu derselben auf keine Weise erschwert, dürfe auf dem Pfade der Wahrheitserforschung, führe derselbe auch durch noch so viele Abwege des Irrthums, dem Forscher keinerlei hemmende Schranke in den Weg gelegt werden. Und wird denn nun nicht eine solche aufgerichtet, wenn den Symbolen die Bedeutung von Lehrschranken zuerkannt wird?

Es kommt hier natürlich Alles darauf an, den Begriff der Lehrschranke genau zu bestimmen. Selbstverständlich k nn unser Satz nicht behaupten wollen, daß nichts gelehrt werd n dürfe was über den Lehrinhalt der Bekenntnisse in irgend einer Weise hinausgehe, daß mithin neue Lehrentwicklungen in geschichtlicher Anknüpfung an die symbolischen Lehrgrundlagen nicht zulässig seien. Lehrschranke können die Bekenntnisse nur in demselben Sinne sein, in welchem sie Lehrquelle sind. Die dogmatische Fortbildung darf nämlich niemals die ursprünglichen Grundlagen verlassen, auf welchen der christliche Lehrbegriff geschichtlich erwachsen ist. Denn jenseits derselben liegt

nicht mehr das Einheitsband der ächten Katholicität, der ursprüngliche Geist des Christenthums, sondern umgekehrt, was diesen untergräbt und dem Irrthume Eingang gestattet. Wer die Wahrheit jenseits der ursprünglichen Grundlagen des Christenthums und insbesondere des Protestantismus zu finden meint, der soll zwar hieran nicht gehindert werden; allein er hat aufgehört Christ im protestantischen Sinne des Wortes zu sein. Die ursprüngliche Grundwahrheit der protestantischen Bekenntnisse ist das darin ausgesprochene und bewährte Recht und die Pflicht der unmittelbar auf Gott selbst zurückgreifenden Gewissensaktion, vermöge welcher das Heil nur durch selbstverantwortlichen Glauben und nur in der göttlichen Offenbarungskunde der Schrift zum Zwecke der Heilsvollendung der Gemeinde lebendig ergriffen und angeeignet wird. Eine Dogmatik, welche diese Grundwahrheit preisgäbe, welche das Heil auf einem anderen Wege als dem des Glaubens, in einem anderen Gegenstande als der h. Schrift, zu einem anderen Zwecke als dem der Heiligung der Gemeinde, angeeignet wissen wollte, wäre nicht mehr dem Protestantismus verwandt; das geschichtliche Band, welches den Protestantismus mit der ächten Katholicität aller christlichen Jahrhunderte zusammenhält, wäre damit zerrissen. *)

Deßhalb sind die Bekenntnisse als Lehrschranken zugleich

---

*) Vortrefflich Schleiermacher in seiner zuerst im Reformationsalmanach von 1819 erschienenen Abhandlung über den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher (Sämmtl. Werke I, 5, 451): „Wer hierin nicht mit den symbolischen Büchern übereinstimmt, wer z. B. nicht auf der Rechtfertigung durch den Glauben und auf dem freien Gebrauch des göttlichen Wortes hält, der kann unmöglich ein protestantischer Lehrer sein wollen; denn entweder er neigt sich zur katholischen Kirche, oder er hält den ganzen Streit und also auch alles dasjenige, um deswillen der Protestantismus entstanden ist, für geringfügig." Ullmann (a. a. O, 15): „Derjenige ist im ev. prot. Sinne Christ und also auch, sofern die wissenschaftliche Bildung hinzutritt, zum Lehrer in der evangelischen Kirche geeignet, der, durchdrungen von dem Glauben an einen selbstbewußten und allwaltenden Gott und an die ewige Bestimmung des individuellen Menschengeistes, die erlösende und versöhnende Offenbarung dieses Gottes in der Person Jesu von Nazareth anerkennt, das in dieser Offenbarung, wie sie in der Schrift bezeugt ist, dargebotene Lebensheil in entschiedenem Glauben ergreift und sich in

auch Schutzwehren gegen auflösende und zersetzende un-, außer- und über-kirchliche Irrthümer, welche die kirchliche Gemeinschaft mit Verwirrung und Zerrüttung bedrohen. Solche Schutzwehren leichtfertig Preis zu geben, wäre ein Frevel an der erkannten Heilswahrheit*). Wie aber deutlich erhellt, so geht unsere

---

der durch den Glauben hergestellten Gemeinschaft mit Christo von dessen Geiste so durchdrungen fühlt, daß daraus von selbst die Frucht eines neuen gottgeweihten Lebens hervorgeht. In der Aneignung dieser Sätze ist uns die Rechtgläubigkeit begriffen, welche die evangelische Kirche von ihrem Lehrer fordern kann, die Rechtgläubigkeit nicht des Buchstabens, der tödtet, sondern des Geistes, der lebendig macht, und einen Reichthum von frischen Bildungen in sich schließt." Aehnlich schon Calixt resp. contra Moguntinos, th. 62, doch mehr im Anschlusse an das Apostolicum: Fidem dico, qua credimus Deum et caetera omnia creasse, propter nos autem a peccatis redimendos et salvandos unigenitum Dei filium factum esse hominem, virtute Sp. S. natum, esse igitur unum Deum Patrem, Filium et Spiritum S. ita agnoscendum, colendum et adorandum, Filium illum Dei pro nobis incarnatum, ut peccata nostra expiaret passum esse, crucifixum et mortuum resurrexisse, ascendisse in coelum, ibi gloriosum regnare, indeque rediturum ad judicandum vivos et mortuos: illum hominum coetum, qui hoc credit, et a quo nos haec didicimus et cui haec credendo nos conjunximus, esse Ecclesiam Christi et propulum Deo dilectum. Sehr gut auch Twesten a. a. O. I, 297: „Die Reception der Symbole beruht auf einer Wiederholung ihrer ursprünglichen Erzeugung aus demselben Geiste, aus dem sie hervorgegangen, und der noch immer in jedem wahren Kirchenmitgliede lebendig ist. Inwiefern wir uns aber hierbei gehemmt fühlen nicht durch einen Mangel dieses Geistes in uns, sondern ... durch ein Mißverhältniß des Symbols zu den Fortschritten unserer Erkenntniß von dem Inhalte der Schrift und dem Wesen der Kirche, insofern können wir nicht gebunden sein, dasselbe in einem anderen Sinne zu recipiren, als welcher jenen Fortschritten angemessen ist." Treffend endlich Stier (Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1857, 409): „Das Unionsprincip als lebendig treibendes begnügt sich nicht rückwärts nur mit dem sogenannten confessionellen Consensus, der unvermeidlich stets wieder zum Zankapfel werden müßte ... sondern es macht zugleich vorwärts Raum für neue Lehrbildung aus Gottes Worte." Man kann nun auch umgekehrt sagen: Wo die Ueberzeugung, daß neue Lehrbildung aus Gottes Worte noch immer Gewissenspflicht ist, da nur ist die Anerkennung eines lebendigen Unionsprincipes möglich.

*) Vgl. Lange, phil. Dogm. 640: „Es giebt Geister in der Kirche, welche aus jeder kirchlichen Volksvorstellung .. ein Symbol machen möchten;

Meinung dahin, daß die Lehrbegrenzung durch das Bekenntniß nicht vermittelst des fixirten Symbolbuchstabens, sondern lediglich vermittelst des ihm einwohnenden gemeindestiftenden Geistes geschehen kann, wie denn Schleiermacher hierüber treffend bemerkt hat, daß bei dem Zurückgehen auf die Symbole, wenn es der gesunden Fortentwicklung der Lehre nicht hinderlich werden solle, theils mehr auf ihren Geist geachtet als an ihrem Buchstaben festgehalten werden müsse, theils der Buchstabe selbst stetiger Anwendung der Auslegungskunst bedürfe, um richtig gebraucht zu werden *).

Das Begrenzende und daher auch Bindende am Symbole kann deßhalb immer nur dessen heilsgeschichtliche Eigenthümlichkeit sein, durch welche es sich in ursprünglicher Selbstbeschränkung von anderem Bekenntnißinhalte als ein einzigartiges Produkt des christlichen Geistes unterscheidet. So giebt es denn auch keine volksthümliche, z. B. katechetische, Darlegung der christlichen Lehre, welche die symbolischen Schulformeln in strikter Fassung wiedergegeben hätte, während umgekehrt Katechismen, welche symbolische Autorität erlangt haben, die Absicht, nach ihrer formellen Seite eine Fessel für die Bestimmtheit der religiösen Gedankenerzeugung und des gemeindlichen Glaubenslebens werden zu wollen, entschieden von sich ablehnen *)

Die Bekenntnisse nicht abschließende Lehrentscheidungen, sondern Lehrzeugnisse.

§. 125. Von hier aus folgt nun drittens, daß die symbolischen Bücher zwar als Lehrzeugnisse, aber nicht als abschließende Lehrentscheidungen zu betrachten sind. Die Lehre abzuschließen, das steht überhaupt nicht in eines Menschen Gewalt,

---

gegen diese findet sich das Mitglied der Kirche eben durch das kirchliche Bekenntniß geschützt, und, unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, sind die wahren kirchlichen Symbole zehnmal mehr Schutzwehren als Schranken (wir sagen: als Schranken gerade Schutzwehren) der individuell freien christlichen Ueberzeugung."

*) Luther in der Vorrede zu seinem kleinen Katechismus sagt: „Darum erwehle du welche form du wilt, und bleibe dabei ewiglich." Lange a. a. O. bemerkt richtig: „Was den formalen Ausdruck dieser Bestimmungen anlangt, so kann das Symbol schon in diesem nicht als unbedingt verbindlich angesehen werden. Vielmehr wäre es wohl möglich, daß der Ausdruck glücklicher hätte gewählt werden können."

so lange nach der Verheißung des Herrn der heilige Geist die Gemeinde noch in alle Wahrheit, d. h. von einer Wahrheitsstufe zur andern, leitet*). Daß es sich bei den Bekenntnissen eigentlich um nichts Anderes handle, als ein Zeugen oder Bekennen von der Art und Weise, wie von erleuchteten Lehrern der Kirche zu gewissen Zeiten auf Grund des göttlichen Wortes die Heilswahrheit aufgefaßt und dargestellt worden sei, davon hatten auch die Verfasser der Concordienformel noch die richtige Einsicht, so sehr sie in der Anwendung dieselbe verläugneten**). Daß ein solches Zeugen und Bekennen in der Kirche nicht jederzeit nöthig oder möglich ist, sondern nur in seltenen heilsgeschichtlichen Epochen und Wendepunkten, und daß, wenn in gewöhnlichen Kirchenzeiten eine symbolbildende Thätigkeit sich hervorthun will, diese sofort an ihrer eigenen Ohnmacht und Erschöpfung abstirbt, das lehrt zur Genüge die Erfahrung. Zeugnisse verlangen Zeugen, Arbeitszeugen, Nothzeugen, Blutzeugen. Ein ächtes Zeugen ist immer zugleich auch ein Schaffen. Zwischen solchen seltenen Epochen liegen nun aber vorbereitende Wegstrecken in der Mitte, in welchen die Formen der früheren Symbolbildung bereits durchbrochen, neue aber noch nicht geschaffen sind. In solchen Zeiten ist nun die Aufgabe vorhanden, die über das Zeugniß der Symbole hinausgreifende, jedoch auf ihren Grundwahrheiten ruhende, weitere Lehrentwicklung um keinen Preis durch äußere Maßregeln zu hindern, oder gar gewaltsam zu unterdrücken. Gerade der reformatorischen Kirche ist ein solcher stetiger Lehrbildungsprozeß eigenthümlich. Die Entstehung neuer Symbole wäre natürlich nur unter dem Einflusse einer neuen schöpferkräftigen christlichen Ideen- und Lebensgestaltung möglich; ob und wann uns Gott eine solche schenken wird, darüber hat die Dogmatik kein Urtheil abzugeben. Daß aber auch neue Symbole nur auf dem Grunde der ächtkatholischen Wahrheit entstehen können, welche die Re-

*) Joh. 16, 13, wo wir mit der recepta nach den zuverlässigsten Urkunden εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν lesen.

**) Ostendunt, quo modo singulis temporibus S. Litterae in articulis controversis in Ecclesia Dei a Doctoribus, qui tum vixerunt, intellectae et explicatae fuerint, et quibus rationibus dogmata cum S. Scriptura pugnantia rejecta et condemnata sint.

formation wieder an's Licht gebracht hat, das leuchtet vermöge unserer ganzen bisherigen Ausführung ein.

Die Unvollkommenheit der Bekenntnisse.

§. 126. Von hier aus entspringt, wie unser Lehrsatz am Schlusse noch sagt, für den christlichen Dogmatiker insbesondere das Recht und die Pflicht, den Inhalt der Bekenntnisse vom Standpunkte des Gewissens und nach dem Maßstabe des göttlichen Wortes zu prüfen, und, was hiermit nicht im Einklange steht, auch nicht als maßgebend für seine Darstellung zu betrachten. Und allerdings wird sich bei einer solchen eingehenden Prüfung zeigen, daß das Princip des Protestantismus, in den kirchlichen Symbolen selbst von ursprünglichster Prägung, noch nicht durchgängig rein und voll mit allen seinen Consequenzen durchzudringen vermocht hat. Wenn z. B. in der Augustana die absolute Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit behauptet wird*): so wäre hier zu untersuchen, sowohl ob durch eine solche Behauptung nicht der Lehrsatz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben beinträchtigt, als auch ob damit nicht eine Ansicht aufgestellt sei, für welche es an einer ausreichenden Begründung aus dem Worte Gottes mangelt? Wenn im Weitern der Leib und das Blut Christi im Abendmahle den Essenden ausgetheilt werden soll**): so wäre hier die Frage nicht zu umgehen, ob denn Leib und Blut Christi empfangen werden könne ohne alle und jede Vermittelung des Glaubens von Seite des Empfängers, und im bejahenden Falle, ob denn der Glaube in einem solchen Falle noch alleinige Bedingung der Heilsaneignung sei, mithin, ob die Rechtfertigungslehre nicht auch hier eine Beeinträchtigung erleide? Wenn das Abendmahl endlich nur Solchen gereicht werden soll, welche vorher in Folge der Beichte

---

*) I, 9: De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem .... Damnant Anabaptistas, qui improbant Baptismum puerorum et affirmant, pueros sine Baptismo salvos fieri.

**) I, 10: De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini.

die Absolution empfangen haben*), so wäre auch hier dem Bedenken nicht auszuweichen, ob es denn noch eine andere nothwendige Bedingung des Abendmahlgenusses geben könne als den Glauben allein?

Wie aus den angeführten Beispielen, die leicht vermehrt werden könnten, erhellt, daß die Gewissensaktion, die sich im Glauben vollzieht, im Bekenntnisse nicht allseitig die erforderliche Berücksichtigung gefunden hat: so läßt sich auch im Weiteren darthun, daß das Bekenntniß von den Irrthümern der römisch-katholischen Tradition nicht durchgängig entschieden genug auf die ursprüngliche Offenbarungskunde der Schrift zurückgegangen ist. Und man muß auch hierin Billigkeit üben. Wenn man berücksichtigt, wie eine urplötzliche völlige Reinigung von allen seit Jahrhunderten sich fortschleppenden Verunreinigungen in der Lehre schon eine psychologische Unmöglichkeit ist; wenn man bedenkt, wie ein starkes irenisches Vermittlungsbedürfniß zu mehr klugen als principgemäßen Zugeständnissen hindrängen mußte: so begreift man auch die Inconsequenz, daß nicht nur die herkömmlichen Bestimmungen der drei ältesten kirchlichen Symbole ohne Weiteres adoptirt, sondern anfängliche Versuche, den symbolischen Dogmatismus aus den Centrallehren auszuscheiden, bereits in der Augustana wieder aufgegeben worden sind**). Soll nun etwa behauptet werden wollen, daß derjenige für die Heilswahrheit unempfänglich sei, welcher die Trinitäts- oder die Zweinaturen-Lehre nicht gerade in derjenigen Fassung in seine eigene Ueberzeugung aufzunehmen vermag, in welcher sie von der Augustana vorgetragen wird***)?

---

*) I, 11: De Confessione docent, quod absolutio privata in Ecclesiis retinenda sit. II, 4: Confessio in Ecclesiis apud nos non est abolita, non enim solet porrigi corpus Domini nisi antea exploratis et absolutis.

**) Melanchthon sagt Loci th. (1. A.): Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaero te, quid adsecuti sunt jam tot saeculis scholastici Theologistae, cum in his locis solis versarentur? — Reliquos vero locos: peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video, quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur. Si quidem hoc est Christum cognoscere, non quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri.

***) Wir erinnern an Stellen, wie folgende C. A. I, 1: quod sit una essen-

Wenn endlich die Bekenntnisse, so unmißverständlich sie sich darüber ausgesprochen haben, daß die wahre Katholicität in der christlichen Kirche nicht durch die Einerleiheit der gottesdienstlichen Gebräuche und kirchlichen Verfassungseinrichtungen, sondern lediglich durch die Gemeinschaft der Heiligen gebildet werde, dennoch wieder vorauszusetzen scheinen: ohne Einerleiheit des Lehrbegriffes sei die kirchliche Einheit eine Unmöglichkeit*): dann gilt es auch hier einen hängen gebliebenen principiellen Widerspruch zu überwinden, indem es eine Gemeinschaft des Glaubens im heiligen Geiste geben kann, welche von der lehrbegrifflichen Uebereinstimmung, und eine lehrbegriffliche Uebereinstimmung, welche von der Gemeinschaft im heiligen Geiste weit entfernt ist. In allen solchen Fällen, in welchen die Bekenntnisse noch nicht ein durchgängiger Ausdruck des protestantischen Princips geworden sind, können dieselben daher auch selbstverständlich nicht maßgebend für die dogmatische Lehrdarstellung, sondern muß vielmehr das Princip des Protestantismus, d. h. das vom Worte und Geiste Gottes erleuchtete Gewissen, maßgebend für ihre Auslegung und Anwendung sein**).

---

tia divina — et tamen tres sint personae, ejusdem essentiae ac potentiae et coaeternae Pater, Filius et Spiritus S. . I, 3: Docent, ut sint duae naturae, divina et humana, in veritate personae inseparabiliter conjunctae, unus Christus vere Deus et vere homo. Treffend bemerkt die Vorlage des ev. Oberkirchenrathes in Baden a. a. O. 1, 71 f.: „Die Bekenntnisse stimmen allerdings unzweifelhaft überein. Aber sie stimmen nicht überall überein im Buchstaben der Lehre, sondern in dem, was den Grundgehalt derselben bildet. Nur dieser wesentliche Inhalt, der Inbegriff der gemeinsamen Haupt- und Grundlehren des ev. Protestantismus kann also gemeint sein, wenn die Bekenntnisse als maßgebend für die Lehre bezeichnet werden."

*) C. A. I, 7: Et ad veram unitatem Ecclesiae satis esse consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Vgl. I, 8: Quanquam Ecclesia proprie sit congregatio Sanctorum et vere credentium.

**) Vortrefflich Twesten a. a. O., I, 296: „Wo ältere Bestimmungen unverändert in die Symbole herübergenommen sind, oder in wie-

Achtundzwanzigstes Lehrstück.

Die nachreformatorische dogmatische Entwicklung.

Herrmann, Geschichte der prot. Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher, 1842 — * Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechszehnten Jahrhundert, 3 Bde., 1857. — *Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem Zusammenhange mit der Theologie überhaupt, 1. (die Grundlegung und der Dogmatismus), 2. (der Synkretismus, die Schulbildungen der ref. Theologie, der Pietismus) 1854, 1857 *). — Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. A., S. 506 ff.

Die Ueberlieferung zeigt seit der Reformation innerhalb des Protestantismus eine zwiefache Entwicklungsstufe, indem sie zuerst lehrbildend, und zwar einseitig intellektualistisch, dann gesetzbildend, und zwar einseitig moralistisch, aufgetreten ist, während sie gegenwärtig bei einem neuen Stadium des Uebergangs in einem gemeinschaftbildenden Zeitalter sich zu befinden scheint.

Die erste (lutherische) dogmatische Entwicklungsstufe.

§. 127. Nachdem bereits in der Einleitung das Unbefriedigende der herkömmlichen dogmatischen Methodik nachgewiesen worden ist,**) so haben wir nunmehr noch die sachliche Entwick-

---

fern wir ältere Symbole (wie die ökumenischen) geradezu recipirt haben, muß die Untersuchung vorbehalten bleiben, ob sich in ihnen nicht vielleicht der Geist mehr der katholischen Kirche, als der unsrigen darstelle, oder ob sie nicht nach den eigenthümlichen Principien der unsrigen umgebildet oder weiter durchgebildet werden können und müssen."

*) Leider ist der zweite Band dieses tüchtigen Werkes erst, während dieser Band schon im vollen Drucke begriffen war, erschienen.

**) S. §. 6.

lung der dogmatischen Ueberlieferung des Protestantismus seit der Reformation darzustellen, die, wie unser Lehrsatz sagt, in einer zwiefachen Stufenfolge auftrat und den Uebergang zu einer dritten nothwendig in sich schließt.

Fassen wir zunächst die Entwicklung der Lehre luthericherseits näher in's Auge. Schon in Melanchthon, in welchem die protestantische Ueberlieferung zuerst lehrbildend auftritt, zeigt sich der Anfang jener einseitig intellektualistischen oder doktrinären Richtung, welche länger als ein Jahrhundert innerhalb des deutschen Protestantismus zu seinem großen Nachtheile die Herrschaft führte. Melanchthons Loci communes erschienen gleich in ihrer ersten Ausgabe als eine Summe von Lehrartikeln, und der damit ursprünglich verbundene Zweck, die akademische Jugend an die Quellen des göttlichen Wortes zurück und in die Tiefen praktischer Frömmigkeit hinein zu führen, wurde durch dieselben auf die Dauer nicht erreicht. In den späteren Ausgaben ist dieser Zweck von ihm selbst nämlich wieder aufgegeben worden. Das Bedürfniß, welchem die Umarbeitungen, die in der Ausgabe von 1543 ihren wesentlichen Abschluß erhielten, entgegenkamen, ist nicht mehr im Principe des Protestantismus, in dem Gewissensbedürfnisse nach unmittelbarer Wahrheitserforschung und ursprünglicher Heilserfahrung, sondern in der schon wieder falsch katholisirenden Tendenz begründet, der römischen eine ebenbürtige protestantische Lehrtradition gegenüber zu stellen. Die ökumenischen Symbolbestimmungen, die scholastischen Terminologieen und Subtilitäten, der patristische Consensus, wogegen in der ersten Auflage noch schneidendscharfe Ausfälle vorkommen, sind in den späteren wieder zu allen Ehren gelangt, und die Polemik, die früher so ätzend in's faule Fleisch der Traditionsmänner schnitt, wird statt dessen schon in der Ausgabe von 1535 gegen die wiedertäuferische Richtung wegen des ihr mangelnden Zusammenhanges mit der kirchlich-traditionellen Erudition in heftigster Weise gerichtet.*)

*) Man vgl. folgende Stellen der Vorrede der ersten Ausgabe der loci und derjenigen der Jahre 1535 u. 1543. A. vom J. 1521: Post hos (Ambrosium et Hieronymum) fere quo quisque recentior est, eo est insincerior, degeneravitque tandem disciplina Christiana in Scholasticas nugas,

Hat übrigens Melanchthon auch da, wo er in die verlassenen Bahnen der Scholastik zurücklenkt, immer noch den Geist lebendiger Frömmigkeit und die Wärme inniger christlicher Gewissenserfahrung sich bewahrt: so drängt sich dagegen in seinen Nachfolgern das Bestreben, traditionell-rechtgläubig zu erscheinen und durch Herstellung eines öffentlich recipirten Lehrbegriffes die wankend gewordene kirchliche Autorität wiederherzustellen, immer bewußter hervor.*) Diese Tendenz zeigt sich bei dem sonst vortrefflichen Chemnitz bereits in so hohem Maße, daß ihm die Herstellung einer festabgeschlossenen Lehrüberlieferung (welche in der Concordienformel unter seiner Mitwirkung ja auch ihren lehramtlichen Abschluß gefunden hat) bereits als eines der wesentlichsten kirchlichen Erfordernisse erscheint. Zwar beklagt er, daß die Scholastik den Strom der Lehrüberlieferung verfälscht hat;**) aber eben deßhalb soll jetzt die gereinigte Tradition in so

---

de quibus dubites, impie magis sint an stultae. Breviter: fieri nequit, quin cauto etiam lectori saepe imponant humana scripta. A. v. J. 1535: Ac plane dignos odio censeo Anabaptistas et si qui similes sunt, qui ineruditam et barbaricam theologiam invehere in Ecclesiam conantur ... Omnia confuse sine arte dicunt, nullam adhibent antiquitatis notitiam, nullam collationem ex aliis disciplinis ... In der Vorrede zur A. vom 1543 sagt er: Nec aliud magis scelus esse in Ecclesia Dei sentio, quam ludere fingendis opiniobus et discedere a prophetica et apostolica Scriptura et consensu verae Ecclesiae Dei.

*) Man vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert I, 55. Sarcerius bezeichnet in seiner 1546 erschienenen nova methodus in praecipuos scripturae divinae locos etc. diese seine neue dogmatische Methode als ein διδακτικὸν docendi genus, quo res explicantur per definitiones, causas, partes, effectus, res cognatas et contraria. Selnecker erklärt 20 Jahre später in seiner institutio christianae religionis (p. 1—3, 1563, epistola dedicatoria): Consilium meae hujus editionis est, ... ut me tandem meamque Confessionem, quae est totius orthodoxae ecclesiae, segregem plane ab omnibus et singulis, quorum vel ἀπιστία vel κακοπιστία turbas ecclesiae Christi movet. Erst in zweiter Linie spricht er auch von seiner Absicht, in das Verständniß der h. Schrift einzuleiten.

**) Vgl. seine nach seinem Tode von Pol. Leyser 1591 herausgegebenen loci theologici ... quibus et loci communes D. Ph. Melanchthonis

eng abgegrenzte Dämme eingeschlossen werden, daß jedem verunreinigenden Einflusse für immer gewehrt wird. So durch und durch lutherischer Traditionsmann in der Lehre ist bereits Chemnitz, daß er den Ursprung der protestantischen Dogmatik gegen alle geschichtliche Wahrheit auf Luthers Person zurückführt, die verschiedenartigen Auffassungen der lutherischen Lehrweise als eine kirchliche Calamität tief beklagt, Melanchthons dogmatische Arbeiten als einen Versuch, die lutherische Lehrart in einen einheitlichen Lehrbegriff zu verarbeiten, charakterisirt, und in äußerlich übereinstimmender Lehrform das Heil des Protestantismus erblickt.*) Daß alle Protestanten in dogmatischer Hinsicht gleich denken, und keine von einander abweichende Lehrmeinungen haben; daß ihre lehrbildende Thätigkeit eine durchaus gleichartige sei: auf diesen Zweck hin werden alle Anstrengungen von jetzt an längere Zeit hindurch gerichtet. Theologische Metaphysik drängt sich auf's Neue an die Stelle eines gewissenserweckten, in Gottes Wort gewurzelten, Heilsbewußtseins, wie denn auch z. B. die metaphysischen Bestimmungen über die Art und Weise, in welcher der Leib Christi sich selbst mitzutheilen vermöge, in dem dogmatischen Systeme von Chemnitz bereits cen-

---

perspicue explicantur et quasi integrum christianae doctrinae corpus Ecclesiae Dei sincere proponitur. In Beziehung auf die Scholastiker bemerkt er (praef.) . . . ut rivuli ipsorum tantum lutum et coenum in Ecclesiam invexerint.

*) Erant, sagt er a. a. O., explicationes in diversis libris Lutheri sparsae, ita ut non facile esset, integrum corpus doctrinae animo complecti, cum partes quasi disjectae essent. Et inde a principio eorum, qui eandem doctrinam profitebantur, dissimiles saepe erant sententiae nec similiter loquebantur. Non enim cujusvis est certam formam doctrinae ex prolixis scriptis colligere. Der Zweck der loci Melanchthons soll dann gewesen sein, dafür zu sorgen, daß mediocris consensus docentium et discentium entstehe. Qui, heißt es von ihm im keckten Widerspruche mit der geschichtlichen Wahrheit weiter, in Confessione Aug. ex diversis Lutheri scriptis integrum corpus doctrinae collegit, continens summam omnium Articulorum fidei proprie et perspicue explicatam. Die Verfälschung, welche sich das siegreiche Lutherthum der Concordienformel mit der geschichtlichen Entwickelung des protestantischen Lehrbegriffes erlaubte, tritt hier augenscheinlich ans Licht.

trale Bedeutung gewonnen haben.*) In der Concordienformel war gleichzeitig mit Hülfe von angedrohter Strafvollstreckung dafür gesorgt, daß auch in formeller Beziehung kein kühnerer Forscher von dem Wortlaute der amtlich festgestellten protestantischen Lehrtradition mehr abzuweichen wagte.**)

Nachdem aber einmal die protestantische Lehrüberlieferung von dem lebendigen Zusammenhange mit den Quellen des Gewissens und des göttlichen Wortes sich selbst abgelöst hatte, so vermochte sie auch nicht mehr in die Tiefen und Höhen, sondern nur noch in die Spitzen und Breiten zu wachsen. Der lehrbildende Trieb erschöpft jetzt immer mehr seine Kraft in der Wohlpräcisirtheit der aufgestellten Lehrformeln, in der syllogistischen Correktheit der Argumentation, in der Reichhaltigkeit der angewandten Topik.***) Die dogmatischen

---

*) Chemnitz, loci theol. III, 2: Quod Filius Dei suo corpore, id quod verba Coenae sonant, praestare et efficere possit. In scholastisch scharfsinnigster Weise führt Ch. diese Ansicht aus in seiner Schrift: Fundamenta sanae doctrinae de vera et substantiali praesentia, exhibitione et sumptione corporis et sanguinis Domini in Coena, et de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum etc. Es ist freilich ein bedenkliches Symptom, daß er in der epistola dedicatoria dieser Schrift an den Herzog Christian von Sachsen das patrocinium desselben für die neue Lehre (doctrinae Lutheranae de persona Christi) in flehentlichen Worten anruft!

**) Quare etiam nos, so erklären die Unterzeichner der Concordienformel in ihrer praefatio, ne latum quidem unguem vel a rebus ipsis, vel a phrasibus, quae in illa habentur, discedere, sed juvante nos Domini Spiritu, summa concordia constanter in pio hoc consensu perseveraturos esse, decrevimus, controversias omnes ad hanc veram normam (!) et declarationem purioris doctrinae examinaturi. Das ist dieselbe Concordienformel, welche epitome, de compendiaria regula atque norma, feierlichst erklärt: Sola Sacra Scriptura judex, norma et regula agnoscitur, ad quam, ceu ad Lydium lapidem, omnia dogmata exigenda sunt et judicanda, caetera autem symbola . . . non obtinent auctoritatem judicis!

***) Man vgl. die Lehrbücher von Heerbrand (compendium theologiae, methodi quaestionibus tractatae, 1575) und dessen Divisionen und Subdivisionen, z. B. causa efficiens, instrumentalis, materialis, finalis u. s. w., und von Hafenreffer Propst und Kanzler in Tübingen, (loci theologici certa methodo ac ratione in tres libros tributi, 1601). Heerbrand giebt als Zweck seines dogmatischen Compendiums an . . . ut . . . et simul

Compendien wetteifern mit ängstlicher Beflissenheit in dem Bestreben, die unbedingteste Uebereinstimmung, theils mit der Theologie der Concordienformel, theils mit der Kirchenpolitik der lutherischen Landesregierungen, darzulegen, und, trotz aller Lobsprüche, welche Melanchthon als der „Phönix" unter den Lehrern Deutschlands noch davonträgt, blickt das reine Lutherthum dennoch mit unverholenem Wehklagen auf ihn als einen abgefallenen, wenn auch vor seinem Lebensende noch zur lutherischen reinen Lehre convertirten, Lehrer zurück.*) Der grundgelehrte und auch aufrichtig fromme J. Gerhard hat, nach Cotta's Versicherung, unter dem beengenden Einflusse solcher traditionellen Lehrbefangenheit sein großes dogmatisches Werk geschrieben, in welchem zwar die persönliche Frömmigkeit des Verfassers sich nirgends ganz verbergen, aber aus der Masse des Lehrstoffes und der Fülle des Beweisapparates heraus doch auch nirgends frei und frank zum Worte kommen kann.**) Nachdem es mit

---

conatus . . . Electorum et Principum nec non Theologorum summorum, qui . . - hoc agunt, ut Consensum pium, pacem, concordiam et unanimitatem in Ecclesia . . . reparent, instaurent, conservent, juvarem edito et aucto theologiae compendio.

*) Man vgl. Hutters kleines compendium mit seinen erst nach dessen Tode von der theol. Facultät zu Wittenberg veröffentlichten: loci communes theologici, 6; Heppe a. a. O. 1, 136.

**) In Beziehung auf den dogmatischen Charakter seiner loci theologici cum pro adstruenda veritate, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate (1610—1622, beste Ausg. von Cotta, 1762) bemerkt Cotta (I, XXXIV): Orthodoxiae ita fuit studiosus, ut nec vehementius in adversarios inveheretur, et vero, si vel verbulum scripserat, quod sinistram trahi explicationem inaudiret, lubenter atque sedulo animo omitteret cumque aliis phrasibus commutaret. Als Beispiel seines Verfahrens heben wir hervor, daß, da wo Gerhard die Natur des Begriffs Theologie verhandelt, er mit einer etymologischen Untersuchung desselben beginnt, dann dessen Synonyma und das genus theologiae, ob die Theologie eine Wissenschaft sei oder nicht, erörtert, weiter den Begriff in den der vera, falsa, vulgaris, philosophica th. zerlegt, den der vera wieder in se, in subjecto, absolute, vel relative betrachtet, die theol. naturalis und supernaturalis von einander unterscheidet, die causae theologiae (efficiens, principalis, instrumentalis) prüft, mit Hülfe der Scholastiker die papistischen Meinungen über die Theologie zu bekämpfen sucht, auf materia und forma theologiae übergeht, ihren finis principalis und intermedius, ihren affectus

der Fortbildung in den Heilserkenntnissen demgemäß ein Ende hatte, so war es nur noch möglich, die Beweisformen mit ihrer stets barbarischer werdenden Terminologie fortzubilden. Die Divisionen und Subdivisionen, die Definitionen und Kategorieen, die Quästionen und Propositionen, die Thesen und Antithesen sammt den Conclusionen, wurden in der That immer kunstreicher vermehrt, und, als endlich auch das Gebiet formaler Kunstproduktion erschöpft war, wurde aus der Polemik, welche durch den immer schlagfertigen A. Calov am Subtilsten ausgebildet wurde, gegen die von allen Seiten mächtig andringende Opposition neuer Stoff und neue Kraft für die allmälig erlahmende Darstellung geschöpft, die in Hollaz den letzten würdigen, aber auch unzureichenden, Versuch machte, das Interesse des traditionellen Lehrsystems gegen die ursprünglichen Heilsinteressen, aus welchen der Protestantismus entsprungen war, zur allgemein kirchlichen Geltung zu bringen.*)

---

proprius und accidentarius, ihr objectum primarium und secundarium, ihre adjuncta ex causa efficiente, principali, instrumentali, principii eruditione, materiae dignitate, finis utilitate darlegt, dann die contraria theologiae, den Paganismus, Epicuräismus, die Häretie in seine Behandlung aufnimmt, um endlich die definitio theologiae zu Stande zu bringen! Man vergleiche beispielsweise noch seine Behandlung der Lehre von der unio naturarum, wobei er mit der Trinität als der causa efficiens den Anfang macht, um nach Eröffnung einer Reihe von scholastischen Quästionen die Antithesen gegen die orthodoxe Lehre zuerst vorzutragen, bei den Ebioniten und Cerinthianern ausholend; erst jetzt wird auf die materia unionis, die beiden Naturen, übergegangen, wieder mit Aufzählung der Antithesen und Quästionen, welche sich auf diesen Punkt beziehen; worauf zum formale unionis, der Hypostasie fortgeschritten, alle möglichen Modi der unio erörtert und endlich die Antithesen derselben aufgezählt werden. Daß die Heilswahrheit unter einer solchen Fülle von Wissensapparat ersticken mußte, diese Thatsache bedarf keines weiteren Nachweises.

*) Das Verdienst, die dogmatische Sprache barbarisirt zu haben, gebührt insbesondere Hülsemanns schon oben (S. 65) angezeigtem breviarium, während Calov in seinem zwölfbändigen, ungleich gearbeiteten, systema locorum theologicorum (1655, 1. A.) den Kurfürsten J. Georg von Sachsen als die Säule der reinen Lehre und das Kurfürstenthum als das lutherische Zion pries, trotz der zwölf Bände die Absicht, etwas Neues in der Dogmatik zu leisten, eine Ilias post Homerum schreiben wollen hieß, um so eifriger adversus novas Sathanae molitiones der Arminianer und Synkretisten loszubrechen drohte, und die quaestiones controversas zum Kernpunkte seines Systems erhob. Verräth Baiers Compen-

Die erste (reformirte) dogmatische Entwicklungsstufe.

§. 128. Es war ein richtiger Griff der reformirten Theologie, daß Zwingli in seinem freilich rasch gearbeiteten „Commentarius" von dem Gottesbewußtsein, also von dem Gewissensstandpunkte, ausging, und von da aus die einfachsten Heilsgedanken in wissenschaftlichem Zusammenhange entwickelte: wie der Mensch der Selbstoffenbarung Gottes bedarf und das höchste Gut im Glauben sich aneignen muß; wie die Religion im Subjekte mit der Demuth den Anfang nimmt und den Menschen vor Allem von seiner Nichtigkeit und Sündhaftigkeit überführt; wie sie ihn von der Verzweiflung an seinem schuldbehafteten Eigenwesen in die Fülle des göttlichen Wortes und die Arme der göttlichen Gnade treibt; wie dieser Gnade Pfand und Bürge die Person Jesu Christi ist, der als wahrhaftiger Gottes Sohn und wahrhaftiger Mensch für uns genug gethan; wie das Evangelium die Menschheit als göttliche Heilsoffenbarung wiederherstellt, und wie aus dieser göttlichen Schöpferthat sich dann nothwendig die Frucht eines neuen durch Gottes Geist geheiligten Lebens in der Menschheit entwickelt. Ueberall dringt er in dieser merkwürdigen, viel zu wenig beachteten, Schrift auf lebendige

dium theol. positivae (1686) bereits orthodoxen Kräftenachlaß, so faßt sich der traditionelle Intellektualismus dagegen in Quenstedts theologia didactico-polemica nochmals, mit Zuhülfenahme vielhundertjähriger Erudition, zusammen. Hollaz erklärt sich in der Vorrede zu seinem examen theologicum acroamaticum universam Theologiam thetico-polemicam complectens (1707, ed. Teller 1763) folgendermaßen: Quamobrem id potissimum spectavi, ut quae in Theologia prima fronte apparent ambigua, obscura, involuta et difficultatibus obstructa, tam dilucide evolvantur, quo plana, aperta, vividisque ingeniis prona et pervia deprehendantur. Ad quem praefixum scopum ex voto attingendum requiruntur accuratae rerum divinarum definitiones, solidae distinctiones, luculentae causarum et proprietatum declarationes cum annexis urgentium rationum momentis e limpidissimo S. Scripturae fonte haustis, als ob es der h. Schrift auf definitiones und distinctiones ankäme! Bezeichnend für seinen theologischen Standpunkt ist auch die Dedikation seines Werkes an die heilige Dreieinigkeit: Deo triuni, Deo Patri, Conditori Coeli et terrae, optimo maximo, Deo Filio, Redemtori generis humani in peccatum prolapsi unico et catholico, Deo Spiritui S., Sanctificatori animarum obsequentium et Paracleto efficacissimo, tenuem hunc ingenii sui pauperrimi foetum animo devotissimo offert, dedicat, consecrat auctor.

Rückkehr zur ewigen Heilsquelle, auf persönliche Geistes- und Lebens-Gemeinschaft mit Gott. *)

Auch Calvin hatte mit seiner „institutio" zunächst sachlich einen praktisch-apologetischen Zweck im Auge; er war der Meinung, der Werth einer Dogmatik erprobe sich daran, daß sie nicht der Menschen, sondern Gottes Ehre suche. Wenn er auch in den späteren Ausgaben die einfache Anordnung der ersten vom Jahre 1535, die in sechs Kapiteln, mit der Trostlosigkeit des Sünders innerhalb des bloßen Gesetzesbewußtseins beginnend und mit der Vollendung der Kirche oder der durch den h. Geist erneuerten Gemeinschaft der Gläubigen abschließend, die Wahrheit des Heils dargestellt hatte, wieder aufgab: so war er doch auch in der Ausgabe vom Jahre 1559 noch so fest von der Nothwendigkeit, den heilsgeschichtlichen Stoff der Dogmatik von metaphysischen Erörterungen frei zu erhalten, überzeugt, daß er z. B. auch damals noch alle scholastischen Untersuchungen über die Wesenheit Gottes als verwerflich bezeichnete.**) Hatte er freilich methodisch noch zu sehr an die herkömmliche scholastische Behandlung sich gehalten: ***) so war es auch nicht möglich, daß er sachlich, zumal in einem so centralen Lehrpunkte, wie die Trinitätslehre war, das Princip des

---

*) Man vgl. Opera (ed. Schulthess et Schuler) III, 155: Nos enim Religionem hic accipimus pro ea ratione, quae pietatem totam Christianorum, puta fidem, vitam, leges, ritus, sacramenta, complectitur. P. 175: Vera religio vel pietas haec est, quae uni solique Deo haeret. P. 192: Christianum enim esse nihil est aliud, quam novum hominem novamque creaturam esse. P. 324: Christianus ergo vir est, qui deo uno solo ac vero fidit, qui misericordia illius fretus est per Christum filium ejus, deum de deo, quique se ad ejus exemplum formet, qui quotidie moritur, qui se quotidie abnegat, qui ad hoc unum intentus est, ne quicquam admittat, quod deum suum offendere possit.

**) In seiner Zuschrift an Franz I. von Frankreich sagt er: Tantum erat animus, rudimenta quaedam tradere, quibus formarentur ad veram pietatem, qui aliquo religionis studio tanguntur . . . Dabei wollte er zeigen, qualis sit doctrina, in quam tanta rabie exardescunt. Inst. 1, 2, 2 (ed. 1559) bemerkt er: Frigidis tantum speculationibus ludunt, quibus in hac quaestione insistere propositum est, quid sit Deus, quum intersit nostra potius, qualis sit et quid ejus naturae conveniat, scire.

***) Vgl. S. 65.

Protestantismus zur vollen Geltung brachte, und so läßt sich nicht läugnen, daß in den späteren Ausgaben die Rückkehr zum traditionellen Dogmatismus sich vorzubereiten anfing. Der heilsgeschichtliche Grundgedanke Calvin's jedoch, daß das göttliche Heil eine Verklärung Gottes im Menschen sei, kann schon darum niemals in blos abgeleiteten und überlieferungsmäßigen dogmatischen Begriffen seine Befriedigung finden, weil seine nothwendige Voraussetzung lebendige Persongemeinschaft des Menschen mit Gott ist. Derselbe war denn auch, man könnte sagen, in der reformirten Dogmatik unverwüstlich, und kehrt namentlich bei den deutsch-reformirten Dogmatikern des sechszehnten Jahrhunderts, wie z. B. bei Hyperius, öfters wieder, deren im Grunde antischolastische Richtung auch schon durch ihren methodologischen Anschluß an die h. Schrift verbürgt ist, wornach Hyperius sein dogmatisches Werk nach dem Vorbilde der Schrift mit der Weltschöpfung beginnt und mit der Weltvollendung schließt, während Olevianus und Ursinus ihre dogmatischen Arbeiten an die biblische Grundeintheilung von den beiden Bünden anlehnen und dadurch Vorläufer der später dogmatisch so einflußreichen Föderaltheologie geworden sind. *) In der That ist denn auch längere Zeit auf dem Gebiete des reformirten Protestantismus eine größere Beweglichkeit in der Lehrbildung und eine reichere Mannigfaltigkeit in dem Lehrbegriffe, als auf demjenigen des Lutherthums wahrnehm-

---

*) Vgl. Hyperius: methodi theologiae sive praecipuorum christianae religionis locorum communium libri VI. (1567 in der von mir benützten Ausgabe). Nicht daß Gott die Kirche gestiftet, wie Heppe a. a. O. I, 147 annimmt, sondern daß er in ihr, d. h. in der Heilsgemeinschaft, verklärt werden solle, ist der ächt reformirte Grundgedanke des Hyperius . . . ut ex his constitueretur ecclesia, in qua . . . ipse pure coleretur ad seculi usque consummationem. Ueber Olevian vgl. dessen Schrift: Expositio Symboli apostolici sive articulorum fidei, in qua Snmma gratuiti foederis aeterni inter Deum et fideles tractatur (1756) über Ursin in dessen Opera theologiae (Heidelberg, 1612) die Prolegomena in religionis christianae catechesin I, 47. Der letztere beschreibt die Dogmatik a. a. O. als integra et incorrupta doctrina legis et evangelii de vero Deo ejusque voluntate, operibus et cultu, a Deo patefacta et comprehensa libris prophetarum et apostolorum, et confirmata miraculis ac testimoniis divinis, per quam Spiritus S. est efficax in cordibus electorum et colligit aeternam ecclesiam in genere humano, a qua in hac et in futura vita celebretur.

bar, wie sich denn eine ziemlich bunte Reihe von einzelnen landeskirchlichen reformirten Symbolen nebeneinander in Geltung zu erhalten vermag, ohne daß eines über die anderen als kirchenrechtliche Autorität einen Vorrang beanspruchte.

Die reformirte Confession ist im sechszehnten Jahrhundert darum auch auf allen Punkten noch im vollen Zuge der Eroberung; sie übt ihre Assimilationskraft auf die romanischen, wie auf die überwiegend germanischen Länder aus; eine sittlich erneuernde und reinigende Wirkung ist ihr eigen, und vermöge ihres durchgreifenden Sieges in dem anglo-sächsischen Volksstamm sichert sie sich für alle Zeiten einen welterobernden Beruf. Darum läßt sich auch die reformirte Dogmatik, zu einer Zeit, wo das Lutherthum bereits die letzten Regungen freierer dogmatischer Entwicklung unterdrückt hatte, noch keineswegs in symbolische Fesseln legen, und in Keckermann zeigt sich mit dem Beginne des Jahrhunderts des dogmatischen Rückschrittes ein so kühner, den höchsten Problemen, selbst denjenigen des Trinitätsdogmas, so entschlossen und doch so besonnen an die Wurzel gehender Geist, daß gerade an solchen Thatsachen erweislich wird, wie dem reformirten Protestantismus die strenge, wenn auch bisweilen überspannte, Folgerichtigkeit des reformatorischen Principes eignet.

Aber zuletzt freilich trägt auch auf der reformirten Seite eine einseitig intellektualistische Richtung den Sieg davon. Die Erwählungslehre, ursprünglich aus der Tiefe des Heilsverlangens hervorgegangen, wird allmälig für die reformirten Theologen ein Gegenstand von rein doctrinellem Interesse, wie es schon weit früher für die lutherischen die Abendmahlslehre geworden war. Die Dortrechter Entscheidungen, welche die freiere Richtung verdammen, aber nicht widerlegen, sind eine ebenso unglückliche Verirrung wie die Artikel der Concordienformel: ein Sieg des festgerannten herrschsüchtigen Traditionalismus über die so theuer erkaufte protestantische Gewissensfreiheit und ein um so ernsterer Vorwurf für den reformirten Protestantismus, weil er doppelt sündigt, wenn er seiner ursprünglichen Bestimmung untreu wird. Der an dogmatischer Ideenproduction arme, Begriffe spaltende, reformirte Scholasticismus saß wohl eine Zeit lang auf dem Throne*); aber

*) Die hervorragendsten Vertreter der reformirten Scholastik sind Ma-

wie furchtbar waren die Stöße, die seine Herrschaft bald auf immer erschütterten.

Die zweite dogmatische Entwickelungsstufe

§. 129. Nachdem die scholastische Lehrtradition bei beiden Confessionen ihren Höhepunkt erreicht hatte und das abstrakte intellektualistische Bedürfniß ihrer Träger vollständig gesättigt war, so konnte die naturgemäße Reaktion nicht länger ausbleiben. Der gewaltsam unterdrückte ethische Faktor kam plötzlich in der Form des sittlichen Gesetzesbewußtseins wieder zur Erscheinung, und auf die einseitig lehrbildenden folgt eine Reihe von überwiegend gesetzbildenden dogmatischen Arbeiten. Schon in den Vorläufern der zweiten Entwickelungsstufe seit der Reformation, in G. Calixt lutherischer- und J. Coccejus reformirter-seits, überwiegt das ethische bedeutend über das intellektualistische Interesse, indem jener der Begründer einer selbstständigen Wissenschaft der Ethik neben der Dogmatik wird und der letzteren selbst den ethischen Geist einhaucht, *) dieser mit dem sittlichen Geiste lebendiger Frömmigkeit der Alleinherrschaft theologischer Vernünftelei entgegen wirkt und zuvörderst auf ein erneuertes tieferes Sündenbewußtsein dringt, damit der Segen des Heilstrostes wieder zu Ehren gelange.**)

---

resius (des Marets), Professor in Gröningen in seinem systema theologiae (1659); Wendelinus, Rektor des Gymnasiums zu Zerbst in seinem schwerfällig aber scharfsinnig geschriebenen christianae theologiae systema majus III. libris comparatum (1656); Gisbert Voëtius, der Calovius der reformirten Theologie, Professor in Utrecht, in seinen selectae disputationes theologicae (1648 f.), 5 Bde.

*) Vgl. dessen Epitome theologiae moralis I., Helmstädt, 1634, und Henke, Georg Calixtus und seine Zeit, Thl. 1, 1853; Thl. 2, Abth. 1, 1855. Die Grundlagen seiner Dogmatik finden sich in seiner trefflichen Schrift: epitome theologiae, ex ore dictantis ante triennium excepta, 1619 und 1661. Gaß, a. a. O., 305, sagt mit Beziehung auf ihn treffend, daß er „das praktische Wesen der Religion, das Niemand läugnete' aber auch Keiner recht zu würdigen schien, zum Ausgangspunkt aller seiner Bestrebungen machte."

**) Man vgl. J. Cocceji (eigentlich Koch, Professor in Leyden) Summa Theologiae ex Scripturis repetita, auch seine Doctrina de Foedere et Testamento Dei, 1665. Als den Zweck der Theologie giebt er an (Summa Theol., 4.): Theologia tota est comparata ad glorificandum Deum, ad amandum eum, ad eum quaerendum, ad ei credendum, ad laetandum in

Die Dogmatik anerkannte jetzt einerseits in dem Menschen wieder eine angeborne sittliche Idee, andererseits in der heiligen Schrift wieder einen geoffenbarten heilsgeschichtlichen Stoff, welcher nicht der theologischen Kunstproduktion, sondern dem menschlichen Heilsbedürfnisse zu dienen die Bestimmung hatte.*)

---

eo et eum colendum. — Er nennt es eine Subtilität, inter fidem et Theologiam distinguere. Er sagt: Theologus verus non est, nisi fidelis. Aber mit dem credere muß das secundum Deum agere verbunden sein. Wie Coccejus ganz auf dem Gewissensgrunde steht, zeigt insbesondere folgender Satz (de foedere et testamento, 6): Conscientia, quamquam in peccatore obscurata est per amissionem divinae illuminationis et per ratiocinationes varias atque opiniones vanas . . . tamen non ita tota periit, ut non peccatorem accuset ac pudefaciat eique causam det ad peccati palliationem quaerendam etc. In der Vorrede zur Summa doctrinae setzt er auseinander, daß der Frömmigkeit nichts nachtheiliger sei als quaestiones stultae, namentlich solche, welche ex ratiocinationibus contra fidem entstehen und inania sensus vocabula et verborum certamina erzeugen. Daß Coccejus durch sein Bibelprincip, namentlich durch den Mangel an organischem Schriftverständnisse, der ihn verleitete, das neue Testament schon ganz im alten zu finden, ebenfalls zu willkürlichen Deuteleien veranlaßt wurde, rügt mit Recht Gaß a. a. O. II. 276, wo er ihm sogar „evangelischen Origenismus und christl. Rabbinismus" vorwirft. M. Göbel (Geschichte des christlichen Lebens in der rh.-westphäl. evangel. Kirche II, 153) nennt ihn dagegen „einen ächten biblischen und theologischen Puritaner, allem dem feind, was nicht schriftgemäß und biblisch war." Jedenfalls war es kein Rabbinismus, daß Coccejus in seiner indagatio naturae Sabbati et quietis Novi Testamenti die Sabbathsidee symbolisirte und das Gesetz der Arbeitslosigkeit nicht mehr auf die Christen angewandt wissen wollte.

*) In beiden Beziehungen nennen wir den Cartesianer Heidanus, welcher in seinem corpus theologiae christianae die Gottesidee als eine angeborene sittliche Idee entwickelt (I, 11.): Haec idea Dei est nobilissimis reliquiis, quae nobis supersunt post lapsum, imaginis Dei. Vgl. Prolegomena, 3: Scriptura non est scripta ut systema quoddam, sed historice nobis fata Ecclesiae ab initio mundi ad finem describit. Dahin gehört auch Burmann in seiner synopsis theologiae. Die freiere Richtung der Theologen zu Saumür (1620 bis über die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts hinaus) hängt mit dem Bestreben nach Befriedigung des Heilsbedürfnisses aufs Innigste zusammen. So weist A. Schweizer (die prot. Centraldogmen II, 263 f.) in Beziehung auf Camero überzeugend nach, daß es ihm (wie den Saumüristen überhaupt) um Versetzung der Prädestinationslehre aus dem Gebiete der physischen in das Gebiet der ethischen Einwirkungen zu thun gewesen sei, und von

Wenn es auch hier zunächst das Verdienst reformirter Theologen war, auf die elementaren Grundlagen des Protestantismus wieder zurückgegangen zu sein, so erwarb sich jedoch in wirksamster und tiefgreifendster Weise ein lutherischer Theologe dasselbe, Philipp Jakob Spener, der nicht nur den Muth hatte, die über alle Gebühr hinaufgeschraubte Autorität der symbolischen Bücher in richtigere Schranken zurückzuweisen, der nicht nur das Heil allein von dem sittlichen Geiste der Bekehrung, Herzenserneuerung und Wiedergeburt erwartete, sondern der auch seine heilende Hand an den tiefsten Schaden der protestantischen Kirche legte, der auf Beseitigung ihrer landesherrlichen und lehramtlichen Bevormundung drang, und an die Rechte und Befugnisse des dritten Standes, der Gemeinden, erinnerte, der, mit einem Worte, anstatt der alle Geistes- und Lebens-Kräfte in der Kirche absorbirenden abstrakten Lehrproduktion, das inwendige Gesetz des christlichen Geistes und Lebens wieder zur Herrschaft zu bringen bemüht war. *) Schon unter dem Einflusse dieser ersten Regungen einer neuen dogmatischen Entwickelungsstufe verlor das confessionelle Bewußtsein seine Spitzen und Schärfen. Aber bald suchte der Protestantismus, aus dem bis in die tiefsten Grundlagen erschüt-

---

diesem Standpunkte aus erhält die Abweichung von der orthodoxen Lehre, die sonst als ein bloßes Spielen mit Worten erscheinen könnte, wirkliche dogmatische Bedeutung.

*) In Beziehung auf die symbolischen Bücher bemerkt Spener (Theol. Bedenken I, 370 f.): „Daß ich also dieses oder jenes glaube, vor wahr oder nicht wahr halte, da resolvirt sich mein Glaube nicht auf die libros symbolicos, die zu dem Grunde nicht genug wären, sondern auf die heil. Schrift, weil, was ich glaube, darinnen gelehrt wird." Er bezweifelt, „daß die symbolischen Bücher in allen Stücken eine göttliche Vollkommenheit und den Sinn der Schrift immer wohl getroffen hätten." Hinsichtlich der kirchlichen Bevormundung findet sich (a. a. O. I, 263) das erschütternde Wort: „Wo aber die Sache dahin kompt, daß ein Stand allein, sonderlich der Prediger (und zwar als jure suo, dem es amtswegen ausdrücklich zukomme und der andern censur nicht unterworffen) sich der gewalt in der kirchen anmasset, da ist alsdann ein solcher zustand, der nicht nur nicht zu loben, sondern auch nicht zu dulden, ja solche unrechtmäßige gewalt, die sich die Clerisey nimmet, das rechte Papstthum und Antichristenthum ist, dabei auch die Wahrheit nicht lange erhalten werden kann."

terten Lehrgebäude entfliehend und an seinem dogmatischen Berufe verzweifelnd, überhaupt nach einem neuen Stützpunkte, den er in der sittlichen Gesetzgebung zuerst des ethisch erneuerten, dann des vernünftig aufgeklärten Geistes zu finden hoffte.

Der Kant'sche Rationalismus.

§. 130. Der Kant'sche Rationalismus, welcher die gesammte Lehrproduktion des sechszehnten und siebzehnten Jahrhunderts als kolossale traditionelle Verirrung verdammte, war in seinem innersten Wesen gesetzbildend, und Kant, wie er mit Recht genannt worden ist, ein neuer Moses, der vor Allem Unterwerfung der selbstsüchtigen Individualität unter die allgemeine Norm des sittlichen Pflichtgebotes verlangte. Eben hierin liegt auch der Punkt, welcher dem Rationalismus, trotz seiner anscheinenden Widerchristlichkeit, eine Stelle in dem Christenthume und namentlich auch in dem Entwicklungsgange des Protestantismus sichert. Der sittliche Geist ist, wie wir erkannt haben, nur die andere Seite des religiösen; der einseitige Moralismus ist zwar eine Entwicklungskrankheit, aber nicht ein Zerstörungselement in dem Leben der christlichen Heilsgemeinschaft. Ja, es läßt sich auch ohne große Mühe darthun, daß die Einseitigkeit des orthodoxen Intellektualismus ohne die Einseitigkeit des Kant'schen Moralismus nicht zu überwinden gewesen wäre. Der bis zum Fanatismus gesteigerte Doctrinärismus in der Dogmatik des siebzehnten Jahrhunderts hatte alles ethische Interesse geradezu vernichtet; nur durch eine außerordentlich tiefgehende Reaktion von Seite des ethischen Faktors konnte die üppig aufgeschossene Scholastik bis auf den Grund bewältigt werden. Und je mehr durch die doktrinäre Herrschsucht hochmüthiger Theologen die Wurzel alles Bösen, die Selbstsucht, innerhalb des kirchlichen Lebensgebietes an Ausbreitung gewonnen hatte, desto unerläßlicher war es geworden, daß mit der scharfen Axt einer dem theologischen Lehrdespotismus unerbittlich zu Leibe gehenden Gesetzesstrenge recht tief ins faule Fleisch der dogmatisirenden Selbsttäuschung hineingeschnitten, und damit auch noch zugleich der Schlangenkopf der eudämonistischen Schönrednerei getroffen werde, deren ebenso unprotestantisches als unmännliches Wortgeklingel das deutsch-evangelische Volk für die Gedankentiefen der christlichen Heilswahrheit immer unempfänglicher zu machen drohte*). Der

*) Von dem gegen Ende des vorigen Jahrhunderts weit verbreiteten Eu-

schwerste Irrthum des Rationalismus, an welchem er zuletzt auch praktisch zu Grunde gehen mußte, wie er wissenschaftlich an seinem innern Selbstwiderspruche zu Grunde ging, war, daß er die Vernunft für das religiöse Organ im Menschen hielt, und deßhalb mit seiner lehrbildenden Thätigkeit von dem sittlichen Boden,*) auf dem er berechtigt war, wieder auf den doktrinären zurücksank, denselben Irrthum nur in negativer Richtung in sich selbst producirend, welchen er am orthodoxen Doktrinärismus zu bestrafen den weltgeschichtlichen Beruf überkommen hatte**).

Das gegenwärtige Uebergangsstadium.

§. 131. Wenn man im Allgemeinen mit Recht sagen kann, daß der Rationalismus als wissenschaftliches Glied in der Kette der dogmatischen Entwickelung gegenwärtig ziemlich bedeutungslos geworden ist, so sehr er auch als praktisch-populäre Gesinnung noch einer weiten Verbreitung sich erfreut: so ist doch deßhalb der gesetzbildende Trieb in der protestantischen Kirche noch nicht ausgestorben. Die augenblicklich auf Herstellung institutioneller Amts-, Verfassungs- und Cultus-Autoritäten ausgehende Zeitströmung ist

---

dämonismus erhalten wir einen Begriff durch Steinbarts „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums", worin der Verfasser erklärt: „es gebe für den vernünftigen Menschen keine wichtigere Frage als die, was habe ich zu erkennen und zu thun, um meines gesammten Daseins möglichst froh zu werden, um bei allen äußeren Veranlassungen, die nicht von mir abhängen, eine beständige Zufriedenheit und die größte mir mögliche Summe der Freuden zu genießen"!! Man begreift, daß dieser Freudenjäger in Betreff „der in die dunkelsten Tiefen hinabführenden Schriften Kants" die Besorgniß äußert, „sie möchten viele wieder geneigt machen, sich unter die Fahne des Glaubens zurückzuziehen" (a. a. O. Einl., VIII.).

*) S. 71.

**) Ein lehrreiches Beispiel für die Folgen der Verpflanzung des rationalistischen Vernunft-Princips auf das Gebiet der protest. Theologie ist namentlich Tieftrunks „Censur des chr. protest. Lehrbegriffs" (1,178): „Die Vernunft ist souverain über Alles .... die souveräne und unbedingte Richterin in allen Angelegenheiten der Religion, und ihr Recht, darin zu entscheiden, über Alles gehend und unverrückbar. Diese Erörterungen sind so evident, daß auch nur die geringste Vermuthung gegen sie verschwindet!" Vergl. noch Bouterweck, die Religion der Vernunft, 142 f.

nur die gesetzbildende Kehrseite der rationalistischen Thätigkeit, mit dem Unterschiede, daß sie nicht, wie diese, auf innere, sondern auf äußere Gesetzmäßigkeit dringt und dadurch sich mit der ächten Katholicität ebenso sehr in ein Widerspruchs-, als mit dem falschen, römischen Katholicismus in ein Verwandtschafts-Verhältniß setzt. Sie wird vermöge einer Ironie des Schicksals durch dieselben Bekenntnißschriften, welchen sie auf's Neue zu unbedingtem kirchengesetzlichem Ansehen verhelfen möchte, unbedingt gerichtet und verurtheilt *).

Eine erneuerte Theologie ist seit dem Anfange dieses Jahrhunderts zum Leben erwacht, weder von einseitig intellektualistischer, noch von einseitig moralistischer Prägung, sondern in großen weltgeschichtlichen Erschütterungen empfangen, aus ernster Gewissensvertiefung geboren, vom ursprünglichen Geiste des Protestantismus auf's Neue genährt und an der Idee der ächten Katholicität emporgewachsen, die nicht in doktrinärer Lehr- oder Gesetzes-, sondern allein in lebendiger Gemeinde-Bildung ihre höchste und wahre Befriedigung findet. Daß wir uns gegenwärtig in dieser Beziehung in einem Uebergangsstadium befinden, hat unser Lehrsatz gewiß mit Recht angedeutet. Es genügt aber jetzt nicht, dafür zu sorgen, daß die alten Irrthümer nicht repristinirt, sondern es ist Pflicht, dahin zu wirken, daß die alten geoffenbarten Heilswahrheiten durch neue sachgemäße Bezeugung in der Gemeinde neu begründet und das gemeindliche Heilsleben um eine Stufe seiner Vollendung weiter entgegengeführt werde.

*) Insbesondere durch Art. 7 und 15 der Augustana und 10 der Concordienformel.

Neunundzwanzigstes Lehrstück.

Der dogmatische Traditionsbeweis.

*Kling, was für eine Gestalt der Dogmatik dürfte sowohl dem gegenwärtigen Zustand der theologischen Wissenschaft, als den Prinzipien der evang. Kirche am meisten entsprechen, Tüb. Zeitschrift, 1834, 4. — *Pelt, von der Tradition als Prinzip der protestantischen Dogmatik, theol. Mitarbeiten, 1, 1838. —

Jeder Lehrsatz in dem ausführenden Theile der christlichen Dogmatik muß ein geschichtlich vermitteltes Wahrheitsmoment in dem Heilsleben der christlichen Gemeinschaft ausdrücken, durch welches zugleich angezeigt wird, daß der in die traditionelle Lehrentwicklung eingedrungene darauf bezügliche Irrthum gleichzeitig ausgeschlossen ist. Es giebt keine anderen dogmatischen Lehrsätze als fundamentale, so fern es überhaupt keine giebt außer dem Zusammenhange mit der Fundamentallehre von Christo.

Das Wesen des Traditionsbeweises.

§. 132. Unsere bisherige Erörterung hat den Nachweis geliefert, daß der Dogmatiker ein nothwendiges Verhältniß zu der kirchlichen Ueberlieferung hat, weßhalb er durch willkürliche Verzichtleistung auf die Benützung derselben sich einer wesentlichen Quelle seiner Darstellung zum Nachtheile der letzteren berauben würde. Ebenso sehr aber hat jene auch gezeigt, daß die Ueberlieferung nicht in gleicher Weise wie das Gewissen und die heilige Schrift Quelle für die dogmatische Darstellung sein kann. Das richtige Verhältniß des Dogmatikers zu der kirchlichen Ueberlieferung ward von uns in der Weise festgestellt, daß an jeden Lehrsatz des ausführenden Theiles die Anforderung gerichtet ist, ein geschichtlich vermitteltes Wahrheitsmoment in dem Heilsleben der christlichen Gemeinschaft auszudrücken. In dieser Anforderung liegt zugleich die Voraussetzung, daß das Heil, seit-

dem es ins Gewissen gepflanzt und durch göttliche Selbstoffenbarung der Menschheit mitgetheilt worden ist, eine Geschichte in der Menschheit hat, und daß diese ignoriren, das Heil selbst, wie es in seiner geschichtlichen Bewegung wirksam gewesen ist, ignoriren hieße. Wollten wir die dogmatische Darstellung unmittelbar lediglich aus dem Gewissen und der h. Schrift schöpfen, so würden wir damit zugleich indirekt erklären, daß alle seit dem Abschlusse des Kanons in der Menschheit vorgekommenen Heilsgedanken und entstandenen Heilszustände bedeutungslos gewesen, daß der in alle Wahrheit leitende Gottesgeist umsonst in der Gemeinde Christi gelebt und gewaltet habe.

Jeder dogmatische Lehrsatz im ausführenden Theile soll nun aber ein geschichtlich vermitteltes Wahrheitsmoment in dem Heilsleben der christlichen Gemeinschaft ausdrücken. Der Dogmatiker hat es zwar auf dem Gruude des Traditionsbeweises eigentlich nicht mit der dogmengeschichtlichen Entwicklung und der Widerlegung irriger Ueberzeugungen oder häretischer Meinungen zu thun, sondern es wird bei ihm die umfassende Kenntniß des innerhalb der kirchlichen Ueberlieferung hervorgetretenen Irrthums nur vorausgesetzt. Mitten unter den hervorgetauchten disparaten Meinungen und controversen Problemen soll er sich selbst ein festes Urtheil über das, was wahr ist, gebildet, und zugleich auch die Freudigkeit des Muthes gewonnen haben, für die erkannte Wahrheit ein durch keinerlei selbstsüchtige Rücksicht gehemmtes öffentliches Zeugniß abzulegen. Nun ist aber für den christlichen Dogmatiker die Bahn der Darstellung der Wahrheit bereits mehr oder weniger vorgezeichnet. Denn, so sehr es für die dogmatische Forschung auf dem Gebiete der Tradition keine absolute Autorität giebt, ebenso sehr giebt es doch geschichtlich bedingungsweise Autoritäten, und es wäre ungereimt, wenn an jeden neuen Bearbeiter des dogmatischen Systems die Zumuthung gestellt werden wollte, daß er von vorne anfangen und die ganze ihm vorangegangene Arbeit als nicht geschehen betrachten solle. Das Christenthum in seinem ersten einfachen apostolischen Ausdrucke, die nachapostolische und patristische Lehrbildung und Lebensgestaltung, die spätere Fülle römisch-mittelalterlicher scholastischer Lehrausführungen und theokratischer Institute, der Protestantismus mit seiner Vertiefuug in den ursprüng-

lichen Geist christlicher Katholicität, von welchem getränkt er an die älteste Ueberlieferung in freier Lebendigkeit sich wieder anschließt: das sind nicht bloße Doktrinen, sondern geschichtlich wirkliche Thatsachen, denen der Dogmatiker nur auf Unkosten der Wahrheit und Vollständigkeit seiner Darstellung aus dem Wege gehen könnte. Bei jedem dogmatischen Lehrsatze ist demgemäß, damit derselbe von Seite des Traditionsbeweises probehaltig sei, vor Allem die Prüfung anzustellen, ob er nicht blos eine theoretische Wahrheit an sich, d. h. z. B. eine metaphysische oder naturhistorische Thatsache, auch nicht blos eine religiöse Wahrheit an sich, d. h. lediglich eine Thatsache des Gewissens, sondern eine im Heilsleben der christlichen Gemeinschaft thatsächlich bewährte enthalte? Bei einem jeden dogmatischen Lehrsatze muß aufgezeigt werden können, daß sein Inhalt, wie er im Systeme wissenschaftlich ausgedrückt ist, so auch religiös und sittlich in der Gemeinde lebt, und zwar daß derselbe für sie ein Moment der Heilswahrheit, d. h. ein nothwendiger Bestandtheil ihrer religiösen und sittlichen Lebenssubstanz, geworden ist. Eben an diesem Punkte leuchtet nun aber auch ein, daß, wenn schon der Schriftbeweis vermittelst einzelner, aus dem Zusammenhange gerrissener, Stellen nur sehr unvollkommen geführt werden kann, derselbe Uebelstand noch weit mehr bei dem Traditionsbeweise sich ereignen muß. Es ist in der That geradezu unmöglich, den Beweis, den unser Lehrsatz fordert, durch blos vereinzelte Aussprüche dieser oder jener Väter, Scholastiker, Vorreformatoren, Reformatoren u. s. w., auch in nur einigermaßen genügender Weise zu leisten. Als erstes Erforderniß steht vielmehr fest, daß zum Zwecke der Beweisführung bestimmte Grundzüge der ächten Tradition festgehalten werden müssen, um dieselbe von der falschen zu unterscheiden, so daß besondere Citate immer nur als Belege für die allgemeinen Erkenntnisse der großen christlichen Gemeinschaft gelten können, wie dies beim Schriftbeweise auch mit einzelnen Bibelstellen der Fall ist.

Und hier entsteht nun die weitere Frage nach den Merkmalen der ächten Ueberlieferung. Zuerst wird die letztere durch dasjenige Merkmal, welches ihr in Folge ihres Zusammenhanges mit der h. Schrift eignen muß, d. h. durch den in ihr niedergelegten schriftgemäßen Glauben an die in der Person

Jesu Christi vollendete Heilserscheinung, sich bemerklich machen, so daß man sagen kann: Alles, was in der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Gemeinschaft sich auf den Glauben an Christum bezieht und dessen Reinigung, Befestigung und Vervollkommnung zum Zwecke hat, ist auch ein ächter Bestandtheil des Traditionsbeweises. Demzufolge hat auch der evangelische Protestantismus der älteren Tradition während der ersten christlichen Jahrhunderte eine größere dogmatische Beweiskraft eingeräumt, als der späteren, weil in jener der Heilsglaube an die Person Christi im Allgemeinen noch den dogmatischen Mittelpunkt bildet, während in dieser die Ueberlieferung sich immer mehr auf die Lehre von der Kirche, als ihren innersten Kernpunkt, bezieht *). Insbesondere müssen daher die ursprünglichsten Denkmäler des Protestantismus mit ihrem tieflebendigen Christusglauben, der das Reifwerk des äußerlichen Kirchenthums mit einem Male von Grund aus sprengte, zur Begründung der Wahrheit der gemeindlich fortgeschrittenen christlichen Heilserkenntniß von hervorragender Bedeutung sein.

Zweitens wird die Tradition, um sich als ächte zu erweisen, ihren unauflöslichen Zusammenhang mit dem Worte Gottes überhaupt zu documentiren haben, ja, sie wird als ächte nichts Anderes als das in seinem ganzen Umfange und seiner vollen Tiefe immer gründ-

*) So urtheilt noch Chemnitz (de usu et utilitate locorum theologicorum. loci th. I, 10): Et haec quidem fuit ratio in primitiva Ecclesia, quae veritatem doctrinae contra omnes adversarios defenderunt, et puritatem ejus inter se conservare et ad posteritatem propagare studuerunt — Postquam vero coepit res Ecclesiae in pejus ruere (id quod factum est in occidentali Ecclesia post mortem Augustini, apud Graecos vero post Cyrilli mortem) mutata est forma doctrinae — et animadverti potest (mit Beziehung auf die Glaubenslehre von Joh. von Damaskus), quantum trecentorum annorum spatio . . . forma doctrinae ab antiqua illa puritate et simplicitate degeneraret. Chemnitz bezeichnet die Abweichung als eine dreifache: 1) multae spinosae et curiosae moventur quaestiones, quae parum faciunt ad aedificationem, et alii gravissimi maximeque necessarii articuli . . . . praetereuntur, multa adduntur non recepta in publica forma doctrinae veteris et purioris Ecclesiae; 2) non fit crebra mentio testimoniorum, Sacrae Scripturae; 3) a phrasi Scripturae fere omnino discessum est. Et plerumque illa duo cohaerent: mutatio doctrinae et novi modi loquendi. Calixt (consideratio ad coll. Thorun. 1, §. 14) betrachtet den consensus der fünf ersten Jahrhunderte (consensus primae priscaeque ecclesiae) als principium subordinatum der Dogmatik.

licher erforschte, immer richtiger verstandene, in die Gemeinde immer intensiver hineingelebte, eine immer vollkommenere Gestalt in ihr gewonnenhabende, explicirte göttliche Wort sein. Der Traditionsbeweis wird sich daher von dem Schriftbeweise weder jemals lösen, noch als etwas besonderes neben denselben hinstellen lassen, als ob durch ihn neue, in der heiligen Schrift noch nicht bezeugte, Heilswahrheiten erst entdeckt werden könnten, sondern er wird, in innigster Verknüpfung mit dem Schriftbeweise, denselben nur zu erweitern und zu vervollständigen, gleichsam zu interpretiren haben.

Drittens endlich wird die Aechtheit der Tradition noch daran erkannt, daß dieselbe nicht in der Prätention befangen ist, als ob die Heilsentwicklung der Gemeinde mit ihr nunmehr abgeschlossen, und einer ferneren Weiterbildung nicht mehr fähig oder bedürftig sei. Je mehr ein Wahrheitsmoment sich durch eine fortlaufende Reihe anderer bedingt weiß, um so weniger wird es sich für die Wahrheitssumme halten; je mehr es sich selbst als ein Gewordenes erkennt, um so weniger wird es sich als ein für alle Zeiten Fertiges geltend machen wollen. Vielmehr wird dasselbe in sich stets das Bewußtsein tragen, selbst wieder ein Keim neuer Geisteshervorbringungen und künftiger Heilsfortschritte zu sein.

Die Ausschließung des Irrthumes durch den Traditionsbeweis.

§. 133. Wie unser Lehrsatz nun weiter aussagt, so ist mit dem eben entwickelten Charakter des Traditionsbeweises auch zugleich angezeigt, daß jeder unter Mitwirkung desselben gebildete Lehrsatz die darauf bezüglichen in die traditionelle Lehrentwicklung eingeschlichenen Irrthümer von selbst ausschließen wird. Das Wesen des Irrthums innerhalb der Tradition besteht aber überhaupt darin, daß als Heilswahrheit in der Kirche geltend gemacht werden will, was in sich keinen wahren Heilsinhalt hat. Jeden derartigen Versuch hat denn auch die Dogmatik ernstlich zurückzuweisen und den traditionellen Irrthum eben dadurch von sich auszuschließen, daß ihre Lehrsätze ein möglichst reiner und unverfälschter Ausdruck des wirklichen gemeindlichen Heilslebens sind. In Gemäßheit hiervon hat die Dogmatik insbesondere ihren heilsgeschichtlichen Charakter streng zu bewahren und sich sorgfältigst davor zu hüten, daß sie nicht aus der Tradition Bestand-

theile anderer Art, wie z. B. metaphysische, physiologische, weltgeschichtliche, ethnographische, geographische, kosmographische u. s. w. Stoffe, aufnehme, womit die Lehrbücher der Scholastik sowohl im Mittelalter als im siebzehnten Jahrhundert überladen worden sind.

Zufolge den vorhin angegebenen drei Merkmalen der ächten Tradition wird die unächte nun auch in einer dreifachen Richtung von der dogmatischen Beweisführung ausgeschlossen sein. Erstens, da die unächte Tradition vor Allem daran erkannt wird, daß sie sich von Christo entfernt, und ein anderes Centrum des Heils als Christi Personleben setzt, so kann mithin, wo und in welcher Form immer das christliche Heil durch die Tradition außer Zusammenhang mit der Person Christi gestellt, oder wo dieser Zusammenhang auch nur verdunkelt wird, dieselbe nichts mehr für die Wahrheit des christlichen Heils beweisen. Zweitens, da die unächte Tradition auch daran erkannt wird, daß eine Uebereinstimmung derselben mit dem Worte Gottes nicht nachweislich ist, und daß ihr die Bürgschaft fehlt, eine Fortentwicklung ursprünglicher offenbarender göttlicher Thätigkeit zu sein, so ist die Tradition auch überall da als beweisunkräftig zu erklären, wo sie mit dem Schriftbeweise in Collision tritt. Drittens endlich, da die unächte Tradition sich noch dadurch verräth, daß sie nicht ein für sich unvollkommenes Glied der gesammten Reihe der kirchlichen Heilsentwicklungsmomente sein will, so ist die Tradition auch überall da nicht beweiskräftig, wo sie Anspruch auf absolute Unfehlbarkeit erhebt und sich neben oder gar über das Wort Gottes setzen will.

Der Begriff des Fundamentalen im dem Lehrganzen

§. 134. Ist nun aber einmal ein dogmatischer Lehrsatz aus der dreifachen Quelle des Gewissens, des göttlichen Wortes und der gemeindlichen Ueberlieferung, als christliche Heilswahrheit nachgewiesen, dann hat er auch die Geltung eines dogmatischen Fundamentalsatzes. Denn es sind, wie unser Lehrsatz bemerkt, alle dogmatischen Lehrsätze fundamentale, oder, wenn sie es nicht sind, so fehlt ihnen überhaupt das Merkmal der Lehrgültigkeit. Die hergebrachte Unterscheidung zwischen fundamentalen und nicht fundamentalen dogmatischen Sätzen (sogenannten articulis puris et mixtis) kann nur auf einem solchen dogmatischen Standpunkte noch Bedeutung haben, welcher zwischen Lehrsätzen, die sich der erkennenden menschlichen Thä-

tigkeit gänzlich entziehen, und zwischen anderen, die derselben wenigstens theilweise zugänglich sind, unterscheiden. Die letzteren — das ist die Meinung — können ohne zu befürchtende Einbuße am Heilsbesitze entweder unbekannt, oder doch auf sich beruhen bleiben.*) Allein es ist schon an und für sich unzulässig, die dogmatische Lehrsubstanz für zum Theil erkennbar, zum Theil unerkennbar, noch unzulässiger freilich, das Unerkennbare für fundamental, das Erkennbare für nicht fundamental zu halten. Die Unterscheidung zwischen articulis puris und mixtis in der hergebrachten Weise beruht auf jener abstrakt supranaturalen Voraussetzung der älteren Orthodoxie, wornach zwischen dem menschlichen Erkennen und dem göttlichen Heile keine Vermittelung möglich ist, zwischen beiden vielmehr eine absolute Kluft liegt, und wobei nur Das unbegreiflich bleibt, daß man das Undenkbare nichtsdestoweniger zu einem Gegenstande der raffinirtesten Denkarbeit gemacht hat. Alles Ewige, Unendliche, Göttliche, und mithin auch das Heil, soweit es ursprünglich auf göttlicher Einwirkung und Offenbarung beruht, ist in seinem letzten Grunde unbegreiflich und daher unerkennbar und undarstellbar in seinem Wesen,

---

*) Hollaz (examen, 45): Mixti dicuntur articuli fidei, partes doctrinae christianae de illis rebus divinis, quae tum ex lumine naturae quadantenus sciuntur, tum ex supernaturali lumine revelationis divinae creduntur. Articuli fidei puri sunt partes doctrinae christianae de mysteriis divinis, captu rationis humanae sibi relictae superioribus, divinitus tamen revelatis. Quenstedt (systema, 242): Non fundamentales sunt, qui illaeso fidei fundamento, et ignorari et negari possunt; fundamentales vero sunt, qui ignorari vel negari salva fide et salute nequeunt. Die fundamentales wurden dann noch weiter in primarii und secundarii eingetheilt, d. h. simpliciter fundamentales, quorum ignoratio damnat, und secundi ordinis fundamentales, qui illaeso fidei fundamento ignorari, non tamen negari, multo minus impugnari possunt. Die primarii werden noch weiter eingetheilt in constitutivi, d. h. fundamentum fidei constituentes, und conservativi, d. h. fundamentum fidei conservantes. Calov (systema, I, 776) unterscheidet auch noch antecedentia, constituentia et consequentia fidei, ita, ut antecedentia et consequentia non negentur scitu necessaria esse, nedum talia statuantur, quae possint salva fide plane negari, aut reprobari, saltem quia fidei constitutionem non ingrediuntur, sed antecedunt, aut consequuntur fidem.

wie es an sich ist. Aber in seiner Selbstmittheilung, wie es für den Menschen ist, wie es dem Gewissen bewußt wird und von da den ins Endliche bildenden Organen der Vernunft und des Willens sich darstellt, ist es auch wieder bedingungsweise erkennbar; denn sonst wäre es ja nicht möglich, in Begriffen und Urtheilen beziehungsweise wahre Bilder davon zu entwerfen.

Alle Lehrsätze der Dogmatik, sofern sie Heilsaussagen enthalten — und wo keine Heilsaussage mehr, da ist auch nicht mehr ein dogmatischer Lehrsatz — haben mithin das unendliche und ewige göttliche Wesen selbst zum geheimnißvollen Hintergrunde. Und da es nur ein Heil giebt, und dieses nur auf ein Fundament, das Personleben Jesu Christi, gegründet sein kann: so ist mithin auch jeder wirkliche dogmatische Lehrsatz fundamental, d. h. jeder ruht auf der Thatsache des in Christo geoffenbarten vollendeten Heilslebens. Wo keine Spur mehr von diesem Fundamente, da ist auch keine Spur mehr von christlicher Dogmatik. Damit bestreiten wir jedoch nicht, daß sich innerhalb des Fundamentalen auch wieder Unterschiede vorfinden, und daß die einen Lehrsätze von centralerer Bedeutung als die andern sind. Wir läugnen auch nicht, daß, wenn es sich um den Heilsglauben als einen seligmachenden handelt, ein Minimum von dogmatischer Erkenntniß als Seligkeitsbedingung ausreicht. Wo dagegen von der Dogmatik, als wissenschaftlichem Systeme, die Rede ist, da soll ein so enggeschlossener Zusammenhang die einzelnen Lehrsätze verknüpfen, daß keiner ohne Störung und Zerstörung des Ganzen aus demselben herausgenommen werden kann, daß vielmehr ein jeder ein nothwendiges Moment der Gesammtwahrheit darstellt, welche an dem Personleben Jesu Christi ihre innerste Concentration, und in ihm ihre höchste Erfüllung hat. Daher kann man zwar sagen: Fundamental ist eigentlich in der Dogmatik nur die Lehre von der vollendeten persönlichen Selbstoffenbarung Gottes in der Person Jesu Christi*); allein weil jeder

---

*) Kling nennt in der a. Abh., 24, Christum sehr schön „den Mittel- und Culminationspunkt aller göttlichen Offenbarung, die Vollendung wie der göttlichen Offenbarung so der menschlichen Religion". Nur folgt daraus

aus den dogmatischen Quellen wohlbegründete Lehrsatz an dieser Lehre seinen Stützpunkt hat, so ist jeder Lehrsatz, je besser begründet auf diesem Stützpunkte er ist, um so mehr auch wahrhaft fundamental.

---

keineswegs (S. 22), daß das System der Dogmatik „mit der Lehre von seiner Person als dem Fundamente des Systems" anfangen muß, so daß alles Uebrige darauf zurückgeführt wird. S. Einleitung, S. 75.

Register.

I.

Sachregister.

II.

Register der angeführten Schriftsteller.

III.

Citirte Bibelstellen.

Druck von C. W. Leske in Darmstadt.